FRANCISCO ROMERO

AUTORES MODERNOS

Monografías biográfico-críticas sobre autores modernos de España y América, con bibliografía y páginas antológicas.

1.	Federico García Lorca (2ª ed.)	$ 2.00
2.	Gabriel Miró	„ 0.50
3.	Valle-Inclán	„ 0.50
4.	Pablo Neruda	„ 0.60
5.	Gabriela Mistral	„ 0.75
6.	González Prada	„ 0.75
7.	Gilberto Freyre	„ 0.50
8.	Eugenio M. de Hostos	„ 0.65
9.	Pedro Salinas	„ 0.90
10.	Eugenio Florit	„ 0.70
11.	Mariano Latorre	„ 1.30
12.	Guillermo Enrique Hudson	„ 1.50
13.	José Rubén Romero	„ 1.50
14.	Manuel González Zeledón	„ 0.75
15.	Robert Cunningham Graham	„ 0.75
16.	Jorge Icaza	„ 1.50
17.	Alejandro Guanes	„ 1.50
18.	Antonio Machado	„ 3.00
19.	César Vallejo	„ 2.00
20.	Herrera y Reissig	„ 1.80
21.	José Martí	„ 4.00
22.	Luis Lloréns Torres	„ 2.00

HISPANIC INSTITUTE IN THE UNITED STATES
Casa Hispánica, Columbia University
435 west 117 street, new york 27, n. y.

FRANCISCO ROMERO

(1891)

VIDA Y OBRA - BIBLIOGRAFÍA - ANTOLOGÍA

por

HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ

HISPANIC INSTITUTE
IN THE UNITED STATES
COLUMBIA UNIVERSITY
NEW YORK
1954

B
1034
R64
R58

Copyright, 1954
by
THE HISPANIC INSTITUTE
IN THE UNITED STATES

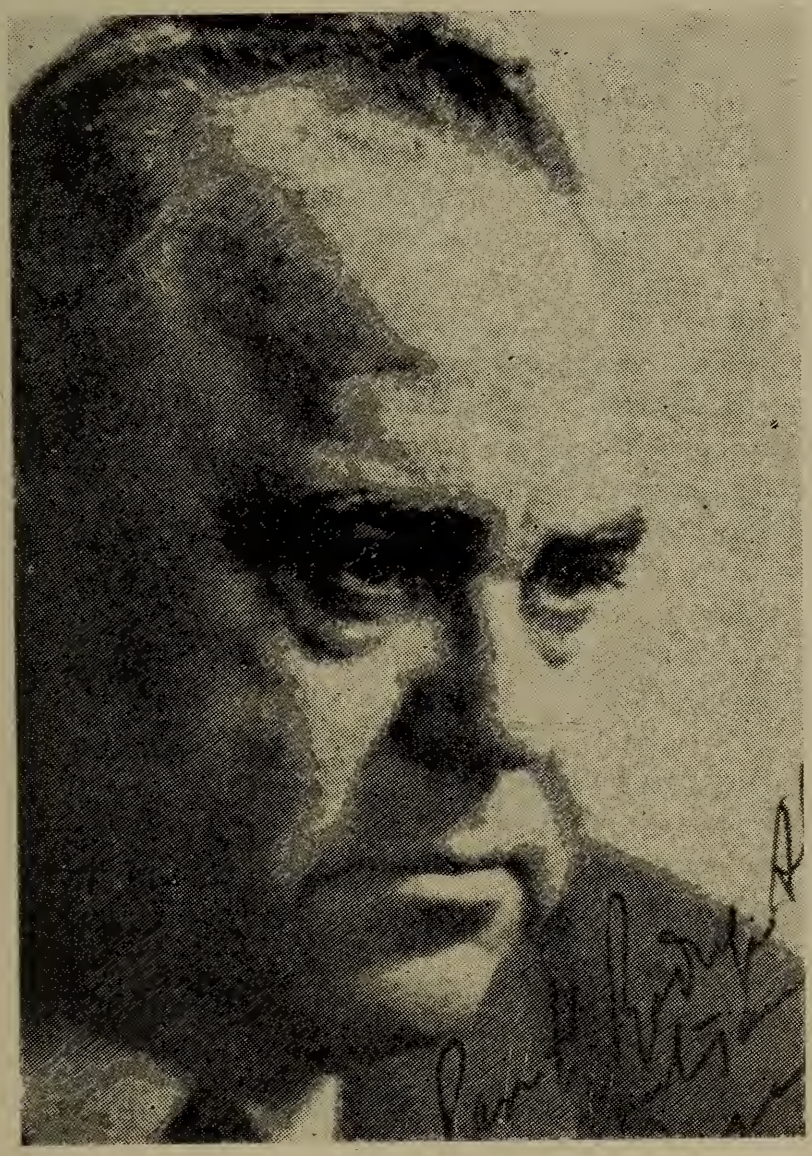
PRINTED IN CUBA BY ÚCAR GARCÍA, S. A. - HAVANA

S/23/67

1

LA VIDA

INFANCIA Y ADOLESCENCIA: LA «FAMILIAR CHIMENEA»



Al finalizar la primera guerra mundial la revista bonaerense *Nosotros* sometía al juicio de la intelectualidad argentina los primeros trabajos literarios, en prosa y en verso, de Francisco Romero.

El hoy famoso pensador de austera prosa especializada comenzó siendo poeta. «Mi iniciación»—dice él—«fué literaria, aunque desde el principio con proclividad filosófica. He escrito muchos versos, en parte publicados en un libro perdido, en parte en *Nosotros*. Luego dejé la poesía y todo lo referente a las letras para concentrarme en la filosofía, allá por 1921.»[1]

¿Quién era el novel escritor? ¿De dónde venía? Nadie mejor que el ingeniero Carlos Stura hubiera podido responder, en aquel entonces, a estas preguntas. Amigo y confidente del padre del escritor, conocía a los Romero desde hacía muchos años y había sido el preceptor, el consejero, del futuro filósofo.

---

[1] Carta personal de Francisco Romero fechada en Martínez, Argentina, el 1º de enero de 1950. Los datos que siguen se deben, según se expresa en el texto, al ingeniero Carlos Stura, quien nos los proporcionó en dos valiosas cartas del 10 de septiembre y el 8 de noviembre de 1950 respectivamente. Sobre el ingeniero Stura el mismo Romero nos ha manifestado lo siguiente: «Fué amigo de mi padre, profesor mío cuando yo tenía 16 años; siéndolo, ganó él una cátedra en el Colegio Militar y por sugestión suya entré yo en la carrera militar. Hemos seguido siendo constantemente amigos excelentes.» (Carta del 30 de agosto de 1950.) Los datos del ingeniero Stura fueron confirmados y completados por el mismo Romero en carta del 28 de octubre de 1950, en lo concerniente a la familia y primeros años del escritor.

He aquí en síntesis lo que nos cuenta el ingeniero Stura evocando hoy los años de formación de su antiguo discípulo:

Los Romero emigraron de España a la Argentina en 1904. Venían de Sevilla —donde naciera Paco el primogénito—«en busca de más amplios horizontes». El padre del escritor, don Francisco Romero, era de Antequera, provincia de Málaga. En su juventud él se había establecido en Sevilla, donde se dedicó con éxito al comercio. Sus vinculaciones en Sevilla y su natural ascendiente sobre los demás hicieron de él un amistoso protector y guía de todos los que de su Antequera natal venían a buscar fortuna a la sombra de la Giralda.

Era don Francisco un hombre voluntarioso, emprendedor, austero, aunque excesivamente imaginativo. De aquí provenía una cierta inestabilidad en su carácter porque, aunque de inteligencia clara y de voluntad enérgica, su imaginación le arrastraba allende el poder del cálculo seguro y de la acción concreta. Bien parecido, de noble continente, don Francisco tenía una dignidad de hidalgo español que avasallaba, que inspiraba respeto, y una manera de ser que suscitaba amistades y adhesiones entusiastas.

Confiado en sus fuerzas, seguro de su poder dominador, decidió establecer una industria moderna en Sevilla. Fué a Francia—a donde viajaba a menudo—y trajo maquinarias y un técnico contratado. Cuando la industria estuvo en marcha—artículos de asta—tropezó don Francisco con privilegios ya concedidos. Se vió obligado a vender las máquinas a vil precio y a indemnizar al técnico francés con una cuantiosa suma. El pequeño Paco solía jugar con algunos aparatos flamantes, arrinconados en la casa paterna, últimos restos de la fracasada empresa industrial. Don Francisco vendió propiedades, liquidó existencias y de nuevo, llevado por su imaginación, trazó el plan audaz de una gran empresa de transportes, con vehículos automóviles. En la España finisecular aquello era como confundir molinos de viento con gigantes. Y fracasó otra vez.

La familia vivía en Sevilla, pero pasaba largas temporadas en Dos Hermanas, en una quinta situada a media hora de la gran ciudad. La quinta, construída por don Francisco con amor y entusiasmo, era grande y cómoda; el solar, vasto, con jardín, huerta, establos, conejeras. En invierno, Paco se sentaba junto a la lumbre de la chimenea en la espaciosa sala de estar. Un gran ventanal de vidrios de colores daba al jardín. El pequeño solía contemplar como hipnotizado el crepitar de la hoguera, mientras corría el tiempo y en el pesado reloj de pared sonaban, graves y pausadas, las horas... Años más tarde, meditando las palabras de Heráclito el Obscuro, evocaría el fuego de aquella chimenea en unos versos filosóficos que se incluyen en la antología adjunta a este estudio.

La madre del futuro pensador, doña Aurora Delgado de Romero, hija de un conocido químico sevillano—don Joaquín Delgado, hombre de fortuna, político influyente—, era una señora bondadosa, inteligente y abnegada. Doña Aurora vivía consagrada a los deberes de la casa y a la educación de sus hijos. Bajo su apacible influencia, «el hogar de los Romero, siempre un modelo de armonía, de morigeradas costumbres, fué también cuna de grandes aspiraciones». Doña Aurora era madre y esposa ejemplar. Conocía a maravilla los secretos de su doble misión. Entre su esposo y sus hijos se movía como un intermediario conciliador de la suprema autoridad investida en el jefe de la familia, y frente a sus hijos era ella inspiradora inteligente

del respeto que aquella autoridad imponía y merecía. Así sabía ella atemperar el rigor a que tendía la enérgica austeridad paterna, enseñando, a la par a sus hijos, a admirar e imitar las virtudes actuantes detrás de aquel rigor.

Fracasadas sus empresas en el Viejo Mundo, don Francisco decidió embarcarse para el Nuevo. Y así lo hizo un día, trayendo consigo a su primogénito.

Al industrial andaluz le gustó la nueva patria y echó raíces en ella. Era la República Argentina de a principios de siglo una nación de ilimitada confianza en su destino, intacta su fe en las deslumbradoras profecías de Sarmiento. Y aquella visión anticipada de su grandioso porvenir, «no era propiamente un ideal, una tarea a realizar, un generoso anhelo proyectado hacia algo entrevisto en las indecisiones del futuro. Era una cosa casi patente y como tangible, una seguridad con la que se contaba y sobre la que se vivía».[2] El europeo llegado a aquella sociedad vigorosa y confiada, sentía en seguida la confortadora fe y el optimismo dinámico respirados en su seno.

Don Francisco trabajó de firme, se vinculó con las firmas industriales más importantes, y dos años después podía traer de España a toda su familia, la que se estableció con una holgura económica cercana al lujo en Buenos Aires, luego en Paraná y Mendoza y, por último, definitivamente, en la capital federal. Esta vez don Francisco no se equivocó: supo mirar lejos y acertó. Treinta años más tarde las seis sílabas de su mismo nombre—firmado por su hijo mayor—resonarían por todo el nuevo Continente y la fama las llevaría a la patria de origen—y más tarde al X° Congreso Filosófico de Amsterdam—, con el mensaje del más elevado pensamiento argentino e hispanoamericano.

Don Francisco compró una casa en Buenos Aires, en el barrio de Palermo—calle Charcas 4734—frente a la cual residía el eminente hombre público don Alfredo Palacios. En aquella casa crecieron los ocho hijos del matrimonio andaluz, «cuatro varones y cuatro mujeres». El doctor Palacios se aficionó especialmente a dos de ellos, a Francisco y a José Luis. Muchos años después estos dos muchachos serían, en la Universidad de La Plata, bajo la presidencia del mismo doctor Palacios, profesores de filosofía y de historia, respectivamente, y con su pluma harían el apellido familiar dos veces famoso.

Como amigo de la familia y profesor de física, química y matemáticas en el colegio secundario a que asistía el primogénito, el ingeniero Stura fué, lógicamente, el preceptor y guía de los muchachos Romero. El maestro distinguía al mayor, Paco, el cual había heredado «el carácter tesonero del padre, la bondad de la madre y, de los dos, el espíritu abierto y la inteligencia».

El futuro filósofo sobresalía en las aulas del colegio secundario «por su gran amor a los libros, amor que más tarde supo infundir también a sus tres hermanos menores, a los que guió y dirigió en sus estudios llevándolos al éxito». Este último es un dato revelador: nos hace ver que ya en el Romero adolescente se manifiesta la pasión pedagógica dominante de quien será más tarde llamado *El maestro* de generaciones argentinas y americanas.[3]

---

[2] Ver Francisco Romero, «Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina», *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIX, núm. I, enero-febrero, 1950, pág. 99.

[3] En nuestra tesis *Francisco Romero and Nineteenth Century Positivism*. The State College of Washington, Pullman, Washington, mayo, 1950, pág. 13.

Los hermanos menores a que se refiere el ingeniero Stura son Joaquín, Manuel y José Luis Romero. Joaquín, ex-profesor universitario, es actualmente inspector de Enseñanza en el Ministerio de Educación; Manuel, es actualmente secretario del gran rotativo *La Razón*, y José Luis, el conocido historiador y ensayista, ex-profesor de La Plata, actual profesor de la Universidad de Montevideo y uno de los directores de la editorial *Argos* de Buenos Aires.

Nada más sabemos sobre los primeros años de la vida del filósofo. Imposible fué obtener informaciones sobre la infancia en la ciudad andaluza, sobre la casa sevillana y la primera escuela, sobre el viaje a través del mar y el arribo a la gran capital del Plata. Hemos recurrido a la mejor fuente, al filósofo mismo. Pero el señor Romero, cuya modestia sólo iguala a su cortesía, si bien accedió a responder a algunas de las reiteradas preguntas nuestras, evitó entrar en pormenores. «Yo no tengo casi biografía»—se excusó—; «estricta vida de familia como soltero y como casado, y libros...»[4]

Acaso, como Antonio Machado, su poeta español favorito, Francisco Romero pueda también evocar su niñez andaluza con los alejandrinos famosos:

Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla
y un huerto claro donde madura el limonero...

Pero en el escritor argentino, nacido como Machado en la fascinadora ciudad, prevaleció, sobre el poeta, el filósofo. Y por eso éste, cantando a Heráclito de Efeso, prefiere evocar su infancia andaluza no como una visión puramente estética de un patio soleado y de un huerto luminoso, sino como un absorto contemplar de las llamas de una chimenea.

Y aquel ensimismamiento infantil frente al fuego de la chimenea familiar de la quinta de Dos Hermanas inevitablemente nos recuerda a un cogitabundo soldado de la guerra de Treinta Años, junto a la estufa—poêle—germánica. He aquí unos alejandrinos de Romero:

En horas de la infancia de que no me he olvidado
pasadas junto a la familiar chimenea,
mientras huía el tiempo miraba hipnotizado
arder, varia e idéntica, la llama heraclitea.[5]

Adviértase que en el poeta Machado predomina, en la reminiscencia, la visión soleada y estática—el huerto claro y el limonero... «lánguido». En Romero, filósofo del trascender, predomina la imagen cambiante de la llama heraclitea y el elemento dinámico de lo temporal huidero.

En las llamas de la chimenea de la quinta de Dos Hermanas acaso ya se insinuara el mensaje milenario de Heráclito, recogido por Hégel hace poco más de un siglo, e incorporado al trascendentismo del pensador argentino.

---

4 Romero, carta citada del 1º de enero de 1950.

5 Del poema de Francisco Romero, «Heráclito», escrito en 1933 mientras el pensador preparaba sus tres conferencias sobre Dilthey en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Cf. antología al fin de este trabajo.

MOCEDADES: «ESTRICTA VIDA DE FAMILIA»

El afán de saber del adolescente no se saciaba nunca con las soluciones de los textos. «En las aulas»—recuerda el ingeniero Stura—«fué siempre el alumno atento, serio y observador que quería ir al origen de toda cuestión y no podía quedar en la incertidumbre».

¿No es esto una precoz prefiguración de la actitud problemática asumida por el filósofo en su madurez? ¿No muestra el filósofo de hoy el mismo afán de ir al origen de toda cuestión, esto es, de la teoría a sus supuestos; de las filosofías a las concepciones del mundo, de las ideas a su aparición y desenvolvimiento históricos? ¿No se manifiesta ya en el escolar adolescente el mismo horror a las «seudosoluciones» que hoy vemos en sus libros? Porque, «la filosofía por su esencia—dice hoy Romero—es problematicidad, esto es, pensamiento en crisis».[6] Y en 1943, en una hora difícil de la vida colectiva argentina, ha declarado: «el hombre no se contenta con nada dado, aunque sea él mismo quien lo produce. Quiere que ante él se justifique hasta lo que es producto de su propio espíritu.»[7]

Y es que ya en el hogar bonaerense del barrio de Palermo el asombro ante las cosas iba despertando la reflexividad del muchacho. La paz de aquel hogar ejemplar y las lecturas fervorosas en él gozadas moldearían para siempre el espíritu del futuro pensador. Porque él será, definitivamente, y ante todas cosas, hombre de hogar y hombre de libros.

La casa de Palermo—calle Charcas 4737—tenía un amplio patio lleno de plantas con algunos árboles viejos al fondo. La familia vivía en el piso bajo. Sólo el dormitorio del escritor estaba en la única habitación del piso alto. «Casi todo mi trabajo intelectual [en esa casa] fué bajo una gran higuera, cerca de mi madre.»[8]

Esta evocación de doña Aurora Delgado, sentada bajo la higuera familiar junto al hijo que estudia en silencio, nos hace pensar en otro apóstol de la cultura argentina que, también de niño, estudiara en el patio del hogar paterno mientras su madre, sentada junto a una higuera frente a un telar, lo miraba de vez en cuando. El niño se llamaba Domingo Faustino y la madre Paula Albarracín de Sarmiento. El monumento al autor de *Facundo* hoy se alza, precisamente, en el mismo barrio de Palermo y lleva la firma de Augusto Rodín.»[9]

Se diría que al llegar a la plenitud de la vida Francisco Romero hubiera querido ampliar la atmósfera de familiar intimidad que él halló tan propicia para el desarrollo de su espíritu. Y se consagró a establecer vínculos de estrecha amistad entre los pensadores de toda América—antes tan aislados—como para hacerlos sentirse miembros de una sola familia continental inspirada por los mismos ideales. Y ésta ha sido la labor del titular de la *Cátedra Alejandro Korn:* unir a la América pensante, dar a co-

---

6 Romero. *Filosofía de Ayer y de Hoy.* Buenos Aires, Argos, 1947, pág. 190.

7 Romero. *Filosofía y Problemas.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1947, pág. 148.

8 Carta del 28 de octubre de 1950, ya citada. El ingeniero Stura, describiendo la casa de Palermo de los Romero, nos escribe: «La casa paterna del barrio de Palermo estaba ubicada en la calle Charcas 4737 y era propiedad de la familia... Era una casa típica de aquellos barrios y de aquellos tiempos, con un patio al fondo en el que había viejos árboles y donde... Francisco Romero escribía sus trabajos a la sombra de una gran higuera.» Carta del 8 de noviembre de 1950.

9 Cf. Ricardo Rojas, *El Profeta de la Pampa.* Buenos Aires, Editorial Losada. 1945, págs. 34-35.

DON FRANCISCO ROMERO, PADRE DEL FILÓSOFO.

nocer a los unos las obras de los otros, suscitar una correspondencia activa y cordial. Y esto logró hacerlo un hombre sedentario sin salir de sus lares.

Y es así cómo el que fuera incitador intelectual de sus tres hermanos en la casa de Palermo ha ido ampliando su círculo, poco a poco, hasta que su palabra fué siendo oída en todos los ámbitos del Continente. Y sin embargo el maestro no ha cambiado de método: sigue siendo algo así como un hermano mayor en la fraternidad continental de la cultura por él tan infatigablemente propiciada.

«Desde hace años—escribe el profesor Marcos Victoria—Francisco Romero puede gloriarse de ser 'magister' de los jóvenes de Hispanoamérica y de serlo en el más noble sentido de la palabra, con la acción y con el ejemplo»... Es él—según el mismo Victoria—«la personalidad más interesante y significativa que ha surgido en estos últimos lustros en Hispanoamérica en el campo de la especulación desinterasada. Y ésta no es opinión personal mía... Es la misma opinión que uno oye de quien viene de Colombia o de México o de Cuba, y ya corre impresa y va llegando a verdad.»[10]

Hay, pues, mucho de cierto en aquella afirmación de Romero, hombre de hogar y hombre de libros, según la cual él apenas ha vivido más vida que la del hogar y la de los libros. En rigor Romero es el filósofo profesional de Iberoamérica que ha vivido menos aislado, pues la comunicación con amigos próximos y lejanos ha sido y es, su afán constante. Como catedrático, orador, escritor, editor y animador de empresas editoriales, ha influído en varias generaciones americanas. Como apóstol de la filosofía en Iberoamérica ha tejido y sigue tejiendo una vasta red de intercambio epistolar para apresar en ella las ideas del Nuevo Mundo. Y, sin embargo, toda esa obra, toda esa publicidad, todo ese esfuerzo fluye de la misma paz doméstica y cotidiana—hoy, en su casa de Martínez y en la plenitud de su renombre—de la misma paz doméstica gozada allá en el ya lejano ayer, en el hogar paterno de Palermo.

MILICIA Y FILOLOGÍA: *1910-1911*

Ahora pasemos a examinar, con uno que otro comentario interpolado aquí y allá, el esquema autobiográfico que el filósofo trazó, a instancias nuestras en marzo de 1950:

[10] Marcos Victoria. «Francisco Romero, un civilizador». *Argentina Libre*, 3 de abril de 1942, pág. 7.

> Nací en Sevilla en 1891; toda mi familia se trasladó a la Argentina siendo yo niño. Entré en el Colegio Militar en 1910; salí de oficial de ingenieros en 1912. Ya de oficial, estudios superiores de ingeniería militar, tres años. Muy satisfecho de mi carrera militar, que me deparó distinciones y cargos por encima de la jerarquía, entre ellos el de director de una escuela técnica...[11]

Suspendamos la lectura de estas apuntaciones autobiográficas. Veamos cuál fué la circunstancia que llevó al futuro filósofo a abrazar la carrera de las armas. El ingeniero Stura, que intervino en ella, nos aclara el punto: En 1909 el profesor Stura pasó a formar parte del personal docente del Colegio Militar. Este colegio, fundado por Sarmiento «para civilizar el ejército», hacía a la sazón una llamada extraordinaria a los que quisieran entrar en él: un curso abreviado de tres años, a más de otras ventajas.

> A raíz de unas conversaciones con el padre [del escritor] le insinué la idea de aprovechar la ocasión... Un curso abreviado de tres años le sentaría a las maravillas al joven Francisco, ya que al entrar allí... se le abriría una carrera digna y segura.

Don Francisco era un hombre que sabía ganar dinero, pero que no sabía ahorrarlo. Los tiempos volvían a ser difíciles. Para don Francisco el dinero no era más que un medio del que se valía su imaginación para realizar novedosas empresas. Pero la familia del industrial andaluz era numerosa; las necesidades, perentorias. Se hacía indispensable el que al menos el primogénito abrazase una carrera segura y rápida.

El Colegio Militar era una institución prestigiosa a la que su fundador había influído algo de su espíritu. Además, desde 1898 hasta 1904—año en que llegaron los Romero a la Argentina—había gobernado a la república, por segunda vez, el general Julio A. Roca. La nación había prosperado bajo el gobierno del militar estadista a quien el mismo Sarmiento iniciara en la vida pública. El ejército contaba con jefes ilustres y, pertenecer a él era, en aquel tiempo, un honor.

> Tanto por el lado paterno como por el lado del hijo, mi idea fué aceptada, y es así cómo «Paco», pasando por todos los requisitos del ingreso y salvando brillantemente todos los exámenes, entraba con gran honor a sentar plaza de cadete en aquella institución.[12]

Romero fué un cadete estudioso y sufrido que aceptó la nueva forma de vida con la firme determinación de convertirse en un soldado cabal. En las aulas del Colegio Militar, por segunda vez, Romero sería alumno del profesor Stura. Este, aludiendo al aplicado cadete, nos dice: «se dedicó con singular tesón y empeño a sus nuevos estudios, demostrando una fuerza de voluntad muy grande para vencer la fatiga que le producía aquella vida sumamente activa y movida.» Los ejercicios violentos, las largas marchas, las noches en vela, de guardia, el fusil al hombro, la férrea disciplina, hicieron de él un soldado fuerte, respetado por sus camaradas y superiores. Y esto no sólo por sus virtudes militares, sino por las luces de un intelecto insólitamente despierto.

---

11 Romero, carta del 14 de marzo de 1950.
12 Stura, carta del 10 de septiembre de 1950.

Pues el intelectual no ha sido desplazado por el militar; antes bien, estas dos dimensiones se integran armoniosamente como si la disciplina militar al introducirse en sus hábitos de acción externa, él además, la hubiera utilizado, a su modo, para sistematizar la tropa tumultuosa de sus pensamientos.

Veamos un ejemplo revelador de lo arriba afirmado, entre las reminiscencias del mismo Romero: «Aproveché unas vacaciones, siendo muy joven (alumno del Colegio Militar en 1911 o 1912) para esbozar una gramática comparada de la *Celestina*.»[13] Obsérvese que esto sucedió en 1911 ó 1912, esto es, antes de ceñir espada de oficial, y cuando aún llevaba al cinto el yatagán del cadete. La gramática sobre la *Celestina* era una disciplina que el soldado quería imponer a aquella lengua mitad renacentista, mitad medieval, y una exigencia de orden de una mente metodizada, ávida de claridades.

Por otra parte, el soldado filólogo y poeta hacía lo posible por superarse en ciencia militar. «Yo no sé de dónde sacaba tiempo para todo»—comenta el ingeniero Stura—; «su espíritu inquieto e investigador atraía los libros a sus manos, y los libros en sus manos se sumaban a los libros». Siendo teniente se inscribió en unos cursos recién creados de ingeniería militar y obtuvo su brevet de oficial especializado. (La especialidad del teniente eran ferrocarriles.)

A cada avance en la esfera literaria correspondía otro en la militar. Con el grado de capitán «se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires—dice el ingeniero Stura—llevado por sus naturales inclinaciones intelectuales».

A este nuevo paso hacia su autoencuentro vocacional, corresponde otro logro en la carrera militar: también con el grado de capitán le nombran director de la Escuela de Suboficiales Radiotelegrafistas. Fué también nombrado secretario del Servicio de Comunicaciones y secretario de las comisiones de adquisición de materiales para la aviación y para el servicio de comunicaciones. Más tarde pasó a pertenecer al servicio geográfico militar. Como se ve, el intelectual debería de tener dotes de organización y de mando.

Rasgo ejemplar en la trayectoria vital de Romero es esa aceptación apasionada de las circunstancias concretas que le lleva a sobresalir en el puesto que ocupa en la existencia y le impulsa a trascender todas las limitaciones. Y este trascender no se verifica por voluntad de escape, sino por pura exuberancia espiritual, por un caudaloso rebosamiento de energías. Así el filósofo se irá formando: rebosando el área de su circunstancia, orientada la visión hacia un continuo allende. Militar como Eduardo Hartmann o José Wronski; marino como Africano Spir, o pulidor de lentes como el solitario de Amsterdam, Romero hubiera aceptado totalmente su circunstancia concreta y hubiera realizado la labor por ella impuesta con una voluntad de máxima eficacia. Y luego, tras acumular energías sobrantes, se hubiera lanzado a explorar el mundo de la acción y del pensamiento por otras dimensiones.

Adviértase que esta afirmación, lejos de ser un mero elogio, entraña una verdad indudable, corroborada tanto por la acción práctica de Romero como por su construcción teórica. La filosofía de Romero es una filosofía del devenir, de la trascendencia. Todo su esfuerzo filosófico se ha enderezado contra el racionalismo moderno

---

13 Romero, carta del 1º de enero de 1950.

entroncando con Descartes y el empirismo del linaje de Hume. Ambas direcciones ideológicas, en pugna en un principio, se alían en la síntesis del positivismo de Comte, Mill y Spencer. Pues bien: como el racionalismo y el empirismo llevan a cabo el programa de la Edad Moderna, esto es, verificar una total inmanentización de la realidad, Romero se esfuerza por trascender especulativamente las conclusiones de aquel filosofar. La realidad *deviene*, no es siempre *idéntica a sí misma*. Ella busca superarse, ser otra, trascenderse. «Ser es trascender»—sentencia el filósofo en la madurez de la vida en una breve ecuación metafísica. Y eso ha sido y es el ser del filósofo: un continuo trascender.[14]

EL AYUDANTE DEL CORONEL MOSCONI

Ya en sus años de estudiante tuvo Romero, en las aulas del profesor J. Alfredo Ferreira, su primera confrontación con el positivismo, doctrina entonces dominante en la Argentina y en Hispanoamérica y contra la cual reaccionaba una nueva generación de pensadores. La polémica antipositivista ya había comenzado para, años después, terminar con los ataques de su último impugnador: el mismo cadete Francisco Romero convertido en el primer pensador de su país.[15]

El profesor Ferreira se aficionó al joven cadete estudioso y serio. Era Ferreira un comtiano sincero y ferviente para quien el positivismo constituía «la ciencia espiritualizada, naturalizada y generalizada».[16] Ferreira fué durante muchos años el jefe del positivismo comtiano en la Argentina, esto es, hasta su muerte, en 1938. Había nacido en 1863.

«Fuí alumno de Ferreira»—dice Romero—«alrededor de 1910 y quedé ligado a él en afectuosa amistad hasta su fallecimiento.» Cierto que, cuando se formalizó la posición filosófica del ex-cadete, «hubo la natural discrepancia». Y es que aquel cadete que en 1910 escuchaba absorto las lecciones del maestro comtiano si bien iba más tarde a justificar históricamente al positivismo, lo haría en el afán de trascender las limitaciones de la doctrina aprendida en su mocedad, y se opondría a las enseñanzas de aquel discípulo de Comte para afirmar la posibilidad y la necesidad de una metafísica.

Volvamos al bosquejo autobiográfico del escritor: «Mi afición intelectual fué precoz; desde que pude deletrear fuí lector constante. En cierto modo, mi vocación intelectual estaba ya prefigurada al entrar al Colegio Militar en 1910.»

Pero en la formación de una personalidad intelectual los libros no lo son todo. Interviene, a veces más decisiva y vigorosa, la irradiación directa de otra u otras personalidades ejemplares: la carrera de las armas iba a deparar al futuro filósofo una experiencia de grandeza humana sólo igualada, años más tarde, por la ofrecida en la de las letras en la figura prócer de Alejandro Korn. Esta primera experiencia la tuvo el teniente Romero a las órdenes del entonces coronel Enrique Mosconi.

Era en aquel tiempo director del Colegio Militar el coronel Agustín P. Justo

---

14 Cf. Romero. *Papeles para una Filosofía.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, pág. 14.

15 Sobre la refutación del positivismo por Romero, nuestra tesis: *Francisco Romero and Nineteenth Century Positivism,* ya aludida en nota núm. 3.

16 Cf. lo que dice Romero sobre el Dr. J. Alfredo Ferreira en el ensayo «Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina». *Cuadernos Americanos,* Vol. XLIX, número I, enero-febrero, 1950, pág. 105.

—después general y presidente de la nación—; Justo, sabedor de que Mosconi se preparaba para la realización de innovaciones técnicas militares, sugirió a éste que tomase como ayudante al teniente Francisco Romero. El coronel Mosconi escuchó la sugestión y pronto tuvo en su nuevo ayudante un amigo, un confidente y un valioso colaborador. El coronel Mosconi creó con él la aviación militar argentina. Después, la industria oficial del petróleo.

> Hay un punto [en mi biografía] que daría cierto jugo, por su importancia y sobre todo porque, tocándome, cae en cierto modo fuera de mí y elude la odiosa insistencia en uno mismo: la [intimidad] de los dos grandes hombres que han sido amigos y maestros míos, Korn y el ilustre general Mosconi, una de nuestras más extraordinarias personalidades, un prócer de cuerpo entero. Yo fuí su ayudante o secretario y pude verlo muy de cerca: él me honró creyendo en mí.

¿Cuál fué la influencia del general sobre el pensador en cierne? «Lo más importante de mi carrera militar fué el tiempo en que presté servicios como ayudante del entonces coronel Mosconi... Varón severísimo, incansable en el trabajo, de extraordinaria inteligencia y de una incomparable austeridad: uno de los hombres más grandes de la Argentina de los últimos tiempos que, un día, ante la ingratitud y el olvido, se desplomó...»

Esta insistencia de Romero sobre la importancia de su actuación bajo las órdenes del general Mosconi es reveladora. El futuro teorizador de la persona espiritual confrontaba por primera vez, en sus días de teniente, un paradigma de virtudes, un afirmador de valores. Acaso en aquel varón ejemplar ya intuyera Romero «esa capacidad típicamente espiritual de descubrir y reconocer objetividades, o de tender a ellas por lo menos, [la cual] está organizada en la persona alrededor de un centro activo, que es la voluntad de valor, la decisión de afirmar el valor, la adhesión personal al valor».[17]

Romero nos sugiere claramente que su intimidad con el general Mosconi fué una prolongada experiencia de valores y su insistencia sobre este hecho nos autoriza a formular la hipótesis de que aquella experiencia debió de ser decisiva en la prefiguración de la doctrina personalista elaborada más tarde, tanto más cuanto que la amistad posterior de Alejandro Korn, iba a ahondar las mismas intuiciones para corroborarlas definitivamente. El ejemplo vivo de Mosconi y Korn precipitaría un sedimento de vivencias y de allí que la filosofía de Max Scheler vendría a Romero no como una novedad teórica de importación germánica, sino como una verdad que se reconoce a sí misma en la conciencia del filósofo.

> De ordinario nos movemos entre relatividades—escribirá Romero en 1939, en homenaje de Korn—y aquí tocamos un absoluto. Queremos que cada cosa se explique o justifique por otra, y aquí hallamos [en la persona] lo que tiene en sí mismo su razón y su fundamento.[18]

En el elogio hecho por Romero de aquel militar prócer, están los rasgos espirituales de la Persona. A lo menos, aquellos propios de la dimensión práctica, pues

---

17 Romero. *Filosofía de la Persona.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, pág. 30.

18 Romero, Vasallo, Aznar. *Alejandro Korn.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1940, pág. 122.

DOÑA AURORA DELGADO, MADRE DE FRANCISCO ROMERO.

Mosconi era voluntad en acción. «El centro personal, en su última intimidad, es de índole volitiva...» —dice Romero en su *Filosofía de la Persona.* Pero aquel varón severísimo no es sólo hombre de acción, no sólo voluntad creadora. Es también varón de conducta ejemplar. Y sobre la conducta ética, Romero escribirá en 1935: «desde el punto de vista de la persona, la eticidad goza de una especie de universalidad y preeminencia respecto a los demás mecanismos personales; es al mismo tiempo el núcleo más íntimo y entrañable de la persona, su substrato, su brújula, lo que le permite entrar en relación con todos los valores.»[19]

Hemos insistido sobre este punto—que según el mismo Romero «daría cierto jugo»—para subrayar el hecho o, mejor, la hipótesis, de que el pensamiento personalista de Romero no es una mera adhesión a la doctrina expuesto en *El puesto del hombre en el Cosmos* por Max Scheler sino que tiene sus antecedentes vivenciales en la juventud de un oficial estudioso que, en la intimidad de un soldado ejemplar, gozó de la prolongada experiencia de una personalidad afirmadora de valores.

Evocando los días de esta amistad, el filósofo no cuenta: «Yo había perdido a mi padre hacía poco, y ocurrió una cosa extraña: por muchos de sus rasgos temperamentales Mosconi era sumamente parecido a mi padre; le tomé gran cariño y él me lo cobró a mí, e inconscientemente hice algo así como una superposición de las dos personas.»

ÉPOCA DE LAS PRIMERAS PUBLICACIONES: *1918*

Romero aparece en la palestra literaria de la Argentina en una época en que se opera en aquel país una importantísima renovación de carácter intelectual. En 1916 José Ortega y Gasset visita a la Argentina por primera vez. Traía el viajero ideas nuevas y las inculcaba con «la magia de su talento expositor. Sus clases públicas atraían concursos numerosos, totalmente desacostumbrados para esa índole de temas. Esta influencia en extensión se robustecía y profundizaba con otra en intensidad; en las mañanas de octubre se juntaban a su alrededor, en sesiones de seminario, unos

19 Romero. *Filosofía de la Persona.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, pág. 132.

veinticinco o treinta estudiantes y otras personas, entre ellas Rivarola, decano de la Facultad a la sazón, y Alejandro Korn».[20]

Ortega y Gasset, «filósofo verdadero y cabal», aportaba un arsenal flamante de armas ideológicas para combatir al positivismo todavía fuerte en la Argentina, y exponía un repertorio de ideas del siglo XX.

Al año siguiente se fundó en Buenos Aires el Colegio Novecentista. El grupo de jóvenes fundadores no se inspiró en las enseñanzas de Ortega sino en las de Eugenio D'Ors, bien que el propósito que lo animaba fuera el de desprenderse del lastre de la ideología ochocentista y meditar sobre los temas y problemas del siglo XX.

Filosóficamente, pues, el Colegio Novecentista reaccionaba contra el positivismo —«el catón espiritual vigente»—y si su vida fué efímera y su labor poco coherente, no por eso dejó de influir en el medio «y obtuvo un eco que hoy resulta difícil comprender, tanto han mudado las circunstancias locales».[21]

Observemos de pasada que el teniente Romero no fué uno de los fundadores del Colegio Novecentista. Este será el último movimiento de carácter filosófico operado en Buenos Aires en que Francisco Romero no tenga intervención o influencia directa o indirecta. Pero sin duda fué Romero quien mejor escuchara el eco suscitado por el novecentismo, pues la obra posterior del pensador es precisamente esto: una meditación sobre el pensamiento actual; un esfuerzo por iluminar el pasado inmediato y sus antecedentes a fin de allanar el camino del porvenir. De aquí que Romero se plantee el problema de la razón, sus pretensiones y limitaciones—nueva y radical novecentista—; de allí sus análisis del positivismo—«el catón espiritual vigente»—; y de allí sus continuos y luminosos enfoques sobre la crisis actual. Ahora bien: liberarse del pasado, superarlo, es una operación que se efectúa para afrontar el futuro. Y, hombre de su siglo, Romero aporta su contribución ideológica en anticipación del porvenir. Esta aportación se llamará: *Programa de una Filosofía.*

Otro acontecimiento intelectual de la época fué la reforma universitaria iniciada en Córdoba. La reforma triunfante tuvo, para la filosofía argentina, una culminación simbólica: Alejandro Korn fué nombrado decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El 26 de octubre de 1918 Korn pronunció su bello discurso inaugural.

Y fué precisamente en 1918 cuando Francisco Romero publicó sus primeros trabajos literarios. Aquí demos la palabra al ingeniero Stura:

> Cuando el joven subteniente don Francisco Romero empezó a hacerme conocer su ya abundante producción filosófico-literaria—recuerda el viejo amigo del escritor—...lo presenté a mis amigos el doctor Roberto Giusti y el profesor Alfredo Bianchi, que entonces dirigían la importante revista literaria *Nosotros.*

Es entonces cuando la firma del subteniente comienza a hacerse valer en los círculos intelectuales. El notable crítico Roberto F. Giusti—escribe Romero—me estimula

---

20 Romero. «Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina». *Cuadernos Americanos,* Vol. L, núm. 2, marzo-abril, 1950, pág. 123. Cf. Korn, en el volumen III de sus *Obras,* págs. 266-267, sobre Ortega.

21 Ibid., pág. 125.

a escribir y a publicar... Era en 1918...»[22] La amistad de Romero y Giusti no sería un episodio fugaz sino jue constituiría una unión perdurable para una gran labor de cultura realizada en perfecta armonía y prolongada ya a lo largo de treinta y dos años y hoy mejor afianzada que nunca, desde sus respectivas cátedras del Colegio Libre de Estudios Superiores y en el Consejo Directivo de esta misma institución. Ahora —dice Romero—somos vecinos aquí en Martínez, y colaboramos en varias cosas...

El mismo señor Giusti evoca los días en que el filósofo hacía sus primeras armas literarias en *Nosotros*:

> «Conocí a Francisco Romero hace más de treinta años por intermedio de un colega, que, habiendo sido su profesor de química en el Colegio Militar, [se refiere al ingeniero Stura] apreciaba altamente su cultura y su talento. Era entonces Romero oficial en el cuerpo de ingenieros. De vez en cuando nos dábamos cita para cenar juntos. Llegaba con todos sus arreos, dejados en sillas y perchas, y no niego que esa exterioridad marcial me infundía cierta sujeción, a pesar de llevarle yo algunos años. Pero era solamente la exterioridad. El teniente, luego capitán, llevaba dentro a un humanista de acendrada cultura filosófica y literaria. Había publicado, bajo seudónimo, un breve libro de versos, era buen conocedor de varias literaturas extranjeras, escribía notables páginas críticas, amaba a Eça de Queiroz y Anatole France—señal indudable de tolerante comprensión del mundo, impregnada de un sabio escepticismo—y cultivaba la filosofía.
>
> Nuestra cena se prolongaba en largas pláticas peripatéticas, que concluían a tardes horas ante algunos *chops* de la rubia bebida metafísica, en una cervecería de Belgrano.
>
> Con unas poesías empezó en diciembre de 1918 su colaboración en *Nosotros*, en cuyas páginas había de acompañarnos durante las dos épocas de la revista, hasta su desaparición en 1943. Era aquella colaboración una colección de finos y flexibles versos en los que la meditación, el ensueño y la observación de las cosas se equilibraban con arte y sinceridad. Poesía y prosa siguieron alternando en su colaboración asidua, pero un día el poeta hizo deliberadamente silencio, porque el informador y ensayista se prohibió estos ocios líricos, aunque no sé si reservándose en su vida un secreto rincón para confesarse en verso en la intimidad. Luego se vió al filósofo sobreponerse al crítico literario y ocupar toda o casi toda la vida intelectual del estudioso y el escritor...
>
> ...En su versos juveniles, en que gustábale confesarse, notábasele incierto y temeroso ante la vida, combatido entre la acción y el ensueño, entre el obrar y el pensar.. En 1920 todavía podía escribir, envidiándole a un amigo el hogar dichoso:
>
> *...Fatigado*
> *estoy ya, cuando apenas comencé la jornada.*
> *Tengo tu edad, y hasta hoy no han realizado nada*
> *mi cerebro, mis manos. Me ha parecido todo*
> *tan difícil de hacer, que no encontraba modo*
> *de encauzar en la acción mi voluntad vencida,*
> *y le he tenido siempre tanto miedo a la vida...*

En lo íntimo de su alma Romero quizás siga teniéndole miedo a la vida, como es muy natural que se lo tenga cualquiera que contemple con ojos despiertos el espectáculo de nuestra civilización amenazada de ruina;

22 Romero, carta del 14 de marzo de 1950.

pero de lo que pertenece al ámbito de su voluntad, él no podría decir ya lo mismo que entonces. Encontró su camino, levantó los firmes muros de su casa, encerró en ella la apacible dicha del hombre de bien, y ha empleado y emplea su cerebro y su corazón en la labor pertinaz de iluminar otros cerebros, de acercar al suyo y vincular entre sí otros corazones, ofreciéndoles por objeto la elevación del hombre americano, acaso su salvación, en la fraternidad de la cultura.»

EL ENCUENTRO CON ALEJANDRO KORN: *1923*

«En filosofía»—dice Romero—«he sido enteramente autodidacto; cuando conocí a don Alejandro Korn no sólo estaba yo formado sino que era un poco conocido por mis escritos filosóficos. A Korn lo conocí en 1923...»

El encuentro de Romero y Korn aconteció cuando el segundo había elaborado ya lo mejor de su pensamiento: el libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional* había sido terminado en 1919 y la revista *Verbum,* en 1920, había publicado *La libertad creadora.* El mismo año 1923 Korn fué nombrado titular de gnoseología y metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Romero tenía treinta y dos años y Korn casi exactamente el doble, pues le llevaba treinta y uno.

Difícil sería determinar concretamente la influencia filosófica del viejo sobre el joven. Korn era el campeón argentino en la cruzada antipositivista. Amaba todas las ramas del saber y tenía por la historia una marcada afición; su pensamiento se inspiraba en las realidades argentinas, atento a los problemas de la vida circundante. Era, ante todas cosas, un maestro. Romero continuará la revisión del positivismo; heredará del maestro la función dirigente de la filosofía en la Argentina y mostrará muchas predilecciones y preocupaciones intelectuales parejas. Tanto en Korn como en Romero, la meditación filosófica tiene una dimensión histórica y una insistente proyección sobre la realidad argentina. Ambos son ciudadanos patriotas y ambos, filósofos de la libertad.

¿Cuál es el alcance de la influencia del viejo sobre el joven? O bien, ¿hubo una influencia recíproca? Lo repetimos; es difícil determinarlo. Ambos pertenecen a generaciones distintas y distantes aunque las circunstancias en que han actuado sean similares: la necesidad de superar el positivismo retardado en la Argentina, el anhelo de renovación filosófica, la crisis mundial, y el imperioso afán de conocer el pasado, de explicarlo para dejarlo en su lugar, esto es, atrás.

En la esfera de la acción cultural, ambos comprendieron que su misión era enseñar, sembrar ideas nuevas, despertar vocaciones. De aquí que ambos sacrificaran, en cierto modo, la palabra escrita a la hablada; esto es, el esfuerzo de creación personal, a puerta cerrada, a la generosa difusión de ideas, a la información, a la incitación; en suma, a la enseñanza. Lo importante, sobre todo para el primero, era formar discípulos, suscitar intereses intelectuales. Fué la de Korn una labor de incitación al modo socrático: conversar, estimular, sugerir. Aunque Romero ha publicado diez volúmenes y tiene material escrito suficiente para llenar varios más, sus íntimos advierten que su labor de escritor habría sido mucho más copiosa de no haber sacrificado la escritura a la enseñanza; a la incitación oral, al ejemplo activo de maestro a discípulo. «Pudo Romero haber producido mucho más libros y artículos»—afirma el Sr. Luis Reissig,

secretario perpetuo del Colegio Libre de Estudios Superiores, y amigo entrañable del filósofo—«pero prefirió invertir buena parte de su vida a enseñar a pensar, a leer debidamente, y a fijar actitudes y tomar decisiones.»[23]

ALEJANDRO KORN. DIBUJO POR AARON BILIS (1922).

Y Romero, hablando de Korn, aunque sin dar motivos iguales a los aludidos por el Sr. Reissig, dice: «Su pensamiento, profundamente trabajado, buscaba de preferencia el cauce oral, más adecuado a su índole que la expresión escrita... La escritura fué para él una actividad subsidiaria, apenas el recurso para fijar los resultados, no la corriente misma de sus meditaciones.»[24]

Esta actitud de Korn puede explicarse por las circunstancias en que le tocó ejercer su magisterio: una sociedad nueva, necesitada de estímulos especulativos más operantes que la silenciosa y recoleta labor del gabinete: la incitación oral, directa, de interlocutor a interlocutor. Otro hubiera sido un Korn nacido y formado en Alemania, Inglaterra, Francia, o los Estados Unidos.

De Romero podría decirse algo muy semejante, aunque con mayores precauciones ya que su labor de escritor es copiosa y promete serlo aun más. «Por lo que toca a mi actividad»—dice el filósofo—«debo decirle que 'mi obra' no es sólo lo que llevo escrito... Acaso lo principal sea el esfuerzo para promover lo estudios filosóficos, la información y la conexión, y la formación de alumnos; no me atrevo a decir discípulos, porque no es discípulo sino el que consiente en serlo».[25] El Sr. Rodríguez Bustamante cita una frase de Romero que expresa una idea semejante y que, trasluciendo la misma modestia del filósofo, constituye a la par una promesa: «De mis obras, en cuanto autor, prefiero las que todavía no he escrito...»[26]

La intimidad de ambos pensadores duró trece años. Korn murió, marchita la carne, joven el espíritu en 1936, a los setenta y seis años. Acaso las más bellas páginas de

---

23 Luis Reissig, carta del 16 de septiembre de 1950.
24 Romero, *Alejandro Korn,* pp. 15-16.
25 Romero, carta del 28 de octubre de 1950.
26 Norberto Rodríguez Bustamante, «Francisco Romero y *Papeles para una filosofía*». *Cuadernos Americanos,* Año V, Vol. XVII, núm. 3, mayo, 1946, pág. 145.

Romero sean las consagradas a honrar la memoria del maestro. Editor de las obras completas de Korn, coautor de un volumen que lleva el nombre del prócer, sacerdote laico del culto de su memoria, Romero es el albacea del testamento del ilustre filósofo argentino; desde el libro, la revista y la tribuna y desde la cátedra del Colegio Libre —llamada *Alejandro Korn*—el amigo y sucesor se consagra a hacer fructificar la semilla de aquel apostolado ejemplar—«esa semilla»—, dice Romero, «nombrada en su apellido.»[27]

La prosa de Romero—fluencia de ideas clara, imperturbable, que se desliza por sus páginas con austera concisión—se enciende y arrebata, se hace alada y poética cuando en ella se refleja la imagen del maestro desaparecido. Korn fué para Romero una encarnación de valores, una personificación de espíritu, una medida de grandeza humana:

> A lo largo de la historia, como una cordillera, se desarrolla la línea de aquellos hombres en los cuales la esencia humana celebra su triunfo. Sus nombres ondean ante nuestra vista como banderas. ¿Pero qué son en realidad para nosotros si no poseemos vara con qué medirlos? Sólo lo semejante mide lo semejante; la longitud mide la longitud, el peso mide el peso. Sólo el atleta es capaz de apreciar justamente el esfuerzo del atleta, y sólo la madre abarca el dolor de otra madre a quien le arrancan el hijo... Cuando tenemos la ventura de que uno de estos grandes pase a nuestro lado e incida en nuestra vida, ya tenemos experiencia cercana de la grandeza, ya podemos inclinarnos sobre su misterio íntimo, hacerlo de algún modo nuestra propiedad y convertirlo en adecuado instrumento para toda grandeza humana...
>
> Porque nuestro amigo fué uno de esos hombres de los cuales podría decirse que la naturaleza, después de fundirlos, rompió el molde.[28]

Y he aquí una última cita que sintetiza la opinión de Romero sobre Korn como pensador: «Korn era un filósofo absoluto, esto es, el más grande—a mucha distancia de los demás—que hayamos tenido por estas tierras.»[29]

Tal era el hombre, en síntesis, con quien el capitán Romero iba a compartir durante casi tres lustros, el apostolado filosófico de la juventud argentina. Por su parte Korn descubrió pronto en el joven militar «el hombre mejor informado y que más amor consagra» a los estudios filosóficos.[30]

Alejandro Korn tenía profunda fe en el porvenir de su patria y sabía que tarde o temprano ésta llegaría a su madurez ideológica. «Un pueblo con personalidad propia»—decía—«no ha de vivir en perpetua tutela... la vocación filosófica ha de surgir. Esa es mi fe y mi esperanza.»[31] Y de esta fe en un pensamiento genuinamente argentino que acaso no creyera de realización remota, surgía su afán de infundir a los jóvenes la pasión y la disciplina necesarias para emprender la lenta y fatigosa marcha por las asperezas de una filosofía auténtica.

«Si dentro de la nueva generación pudiera distinguir al predestinado, sonriente me inclinaría»—escribió el maestro—«a ajustarle el cordón de las sandalias.»[32]

---

27 Romero. *Filosofía de Ayer y de Hoy.* Buenos Aires, Argos, 1947, pág. 239.

28 Romero. *Alejandro Korn,* págs. 122-124-133.

29 Romero, «Indicaciones sobre...» *Cuadernos Americanos,* op. cit., pág. 124. Cf. opinión de Korn sobre el Novecentismo. *Obras,* Vol. III, págs. 277-278.

30 Alejandro Korn, *Obras,* Universidad Nacional de La Plata, 1938, Vol. II, pág. 321.

31 Korn, *Idem.*, Vol I, pág. 4.

32 *Ibid.*

¿Cerró el maestro los ojos para siempre, en 1936, sin haberlos puesto sobre aquél ante quien se inclinaría sonriente y humilde a fin de prepararlo para la gran aventura? ¿Distinguió entre la nueva generación al predestinado? Es muy posible que sí. Y no después de haber escrito, en 1930, las palabras citadas, sino tres años antes, en 1927, cuando en una carta al Dr. Alberto Rougés le hablaba de un «filosófico capitán».[33]

Tratemos de justificar la insinuación de aquella posibilidad: En 1927 Korn dijo al capitán Romero que deseaba conversar largamente con él. «Fuí a La Plata, donde habitaba»—recuerda Romero—«y tuvimos una conversación un tanto larga: duró casi doce horas. Lo esencial para él era persuadirme que dejara la carrera militar y me dedicara a la docencia filosófica. Él se jubilaba en 1930 y quería que yo lo reemplazara en su cátedra más importante, la de gnoseología y metafísica de la Universidad de Buenos Aires. Me dijo que no se jubilaría tranquilo si yo no accedía a sustituirlo.»[34]

El capitán Romero quedó profundamente sorprendido. Jamás había pensado él en la cátedra. Él tenía trazado su programa de vida: continuar en la carrera militar —en la que tenía un porvenir brillante, bien que ya aquel porvenir fuera en rigor mera continuación de un presente en sí brillante—y retirarse en condiciones de poder consagrarse a sus estudios predilectos. El capitán escuchó durante horas al viejo maestro, rechazando cortésmente el honor de la proposición. Pero al fin de la entrevista, accedió.

¿No sería que Korn hubiese distinguido, ya entonces, al predestinado?

Ha llegado un momento decisivo en la vida del capitán Romero. Tiene ya treinta y seis años; hace diecisiete que entró en el ejército, donde se siente a gusto, donde es respetado y querido, donde ha podido formar su personalidad. ¿Va a abandonar todo eso sin más ni más? Diecisiete años de su juventud gravitan sobre su corazón. Es necesario meditar, pedir consejo. Y el capitán Romero recurre a su viejo amigo y preceptor, al ingeniero Stura, el mismo consejero a cuya sugestión abrazara la carrera de las armas, en 1910. El viejo amigo considera que el retiro sería prematuro. ¿Por qué abandonar ahora la carrera en vez de esperar unos años más? «Pude disuadirlo» —recuerda el ingeniero Stura—«y le convencí de que debía llegar a lo menos al grado superior.»[35] El capitán Romero siguió el consejo de los dos amigos: se retiró del ejército—pero cuatro años más tarde—con el grado inmediato superior.

LA SOCIEDAD KANTIANA DE BUENOS AIRES: 1929

«A partir de 1923 ó 1924»—evoca Francisco Romero—«inicié una faena de información filosófica que nunca he interrumpido. En notas o artículos publicados en *Verbum*... en *Nosotros* y otros sitios daba cuenta de libros, ideas y autores, preferentemente los alemanes recientes muy desconocidos en Iberoamérica en aquel entonces. Creo que difundí el primero a Dilthey en un artículo del año 28. También ha sido el primero en introducir aquí toda la reciente filosofía de la cultura, Husserl y otras cosas por el estilo. Trabajé de firme y reuní muchos libros; sobre todo en filosofía

33 *Idem.*, Vol. II, pág. 321.
34 Romero, carta del 14 de marzo de 1950.
35 Stura, carta del 10 de septiembre de 1950.

contemporánea; creo poseer acaso la mejor colección en nuestros países. Trabé relación epistolar con muchos filósofos. Los jóvenes me acompañaron siempre. Los años más hermosos fueron los de la amistad con Korn; agrupados en la Kantiana... había amistad, entusiasmo por las ideas, labor esperanzada en la cátedra; por entonces se crea el Colegio Libre de Estudios Superiores, una de las pocas cosas que quedan en pie, mantenido por el sacrificio de Luis Reissig y el apoyo de unos cuantos...»[36]

Para Alejandro Korn el filósofo alemán por excelencia fué Manuel Kant. Toda la labor filosófica del siglo XIX constituyó una rebelión contra el maestro de Koenigsberg. La novísima especulación germánica floreciente en el siglo XX no era más que la «última arremetida contra el gran pensador. Ignoramos—agregaba—que a pesar de todo, [Kant] está en pie.»[37]

A ello se debe el que Korn fundara, con un grupo de amigos, en julio de 1929, la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. Era necesario propiciar la especulación filosófica argentina bajo la advocación del filósofo ejemplar. La cultura germánica estaba representada por Kant y Goethe; el último gran alemán había sido Nietzsche. Korn, que había leído a Husserl, «se acusaba y se arrepentía de ello». La nueva filosofía germánica iniciada con Bolzano y Brentano y culminada en Scheler, era para Korn una reacción católica contra el predominio protestante de la cultura. Las obras de estos filósofos constituían, en suma, «frutos desabridos de la cátedra».[38] La Alemania contemporánea no había producido ninguna personalidad genial. Toda la filosofía germana de los últimos treinta años consistía en sutilezas escolásticas. «Solamente a mi amigo Francisco Romero»—aseguraba—«le creo capaz de desenvolverse con holgura en este laberinto.»[39]

La repercusión intelectual de la Kantiana en el ámbito de la cultura argentina fué considerable. Entidad autónoma, «mantenía alguna relación y en cierto modo figuraba como rama de la Sociedad Kantiana que tenía su sede en Berlín.»[40]

La Sociedad Kantiana no tenía estatuto, ni presidente elegido por asamblea, ni régimen fijo de tesorería. Sin embargo funcionó regularmente durante años celebrando actos públicos y privados y tuvo un presidente de hecho, un presidente perpetuo, el cual lo fué por tácito consenso: Alejandro Korn. La creación de esta sociedad constituye un hito importantísimo en la historia de los estudios filosóficos en la Argentina. En ella iba a tener su génesis una nueva actitud especulativa y se gestaría un clima intelectual propicio para una ansiada «normalidad filosófica». Del seno de la Kantiana saldrían casi todos los profesores de filosofía de Buenos Aires y La Plata.

Ahora bien: aquí se debe apuntar una disparidad de opiniones entre Korn y Romero. Según este último, uno de los méritos de la Kantiana fué la exposición y comentario de la novísima filosofía alemana «que había sido un tanto descuidada», filosofía que «había llegado a adquirir un desarrollo sorprendente».[41] Para Korn, como hemos visto más arriba, la filosofía alemana terminaba en Kant y Nietzsche. El desacuerdo entre los dos maestros—nunca subrayado por el más joven, aunque

36 Romero, carta del 14 de marzo de 1950.
37 Alejandro Korn, *op. cit.*, Vol. III, pág. 273.
38 *Ibid.*, pág. 275.
39 *Ibid.*, pág. 273.
40 Romero, «Indicaciones...» *Cuadernos Americanos,* op. cit., págs. 132-134.
41 *Ibid.*, pág. 133.

obvio para quien esté familiarizado con sus respectivas ideas—no está demás indicarlo. Él nos revela cómo dos generaciones diferentes, representadas por dos personalidades unidas por una entrañable amistad, difieren no obstante por razones acaso más generacionales que personales. El antipositivismo de Korn aparece a la luz de esta observación, como un fervoroso neokantismo. «Tengo el placer de que se me diga con cierta frecuencia y con mayor o menor urbanidad y franqueza»—escribió Korn—: «Es natural; usted es hombre del siglo pasado, tiene arraigadas las ideas del positivismo y no puede ponerse en una actitud sincrónica con los progresos que hemos realizado.' Es posible que haya algo de eso...»[42]

El antipositivismo de Romero es, por lo contrario, una superación más avanzada, a la que una crítica y una elaboración filosófica posterior se han incorporado y hecho carne de espíritu.

EL PROFESOR UNIVERSITARIO 1930-1946

En rigor, lo que Francisco Romero ha iniciado en la Argentina de la segunda década de este siglo es una obra semejante a la de Ortega y Gasset en la España de los veinte años anteriores al derrumbe de la monarquía: información, incitación desde la tribuna y la cátedra, desde el libro y la revista, y aun, desde el periódico. Como Ortega, Romero será también un gran periodista—aunque de repertorio más especializado y restringido—; y *La Nación* de Buenos Aires será para los argentinos lo que *El Sol* de Madrid para los españoles. Acaso esté demás advertir que el periodismo ejercido por ambos tiene una jerarquía única, al punto de que en ellos esa actividad de escritor un tanto secundaria que es la del periodista, adquiere una significación e irradia una influencia incomparables.[43]

El Sr. Rodríguez Bustamante ha establecido muy bien el paralelo entre los dos pensadores de habla española: «La Biblioteca Filosófica que [Romero] dirige en la Editorial Losada, retoma el impulso iniciador de Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente*—que tanto contribuyera al progreso de la filosofía en España y América—y lo continúa aunque con mayor extensión, pues, no son sólo obras clásicas las que procura ofrecer al público en versiones cuidadas y a cargo de especialistas, sino que se incluyen también las que autentifican la madurez del pensamiento americano.»[44]

El éxito de la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada ha sido tan rotundo como inesperado. Ediciones de libros filosóficos abstrusos se agotaban a los pocos meses. Cuando el profesor norteamericano Cornelius Krusé visitó la Biblioteca en 1943, acompañado por Francisco Romero, éste preguntó a su huésped: «¿Sabe usted dónde se vende la traducción de la *Crítica de la razón pura?*»

El norteamericano declaró ignorarlo. «Pues en todas partes»—respondió Romero—; «en los puestos de diarios y revistas, en las calles y hasta en el subterráneo...»[45]

Debemos agregar que a la *Revista de Occidente* en sí, correspondió la revista

---

42 *Korn. Op. cit.*, Vol. II, pág. 256. El profesor Risieri Frondizi parece sugerirnos algo análogo al *ochocentismo* de Korn aquí apuntado, cuando escribe de paso: Perphaps in his youth Korn was a positivist; we have to remember that he was mainly trained in biological science...» Ver Frondizi, «Contemporary Argentine Philosophy». *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. IV, núm. 2, december, 1943, pág. 183.

43 Cf. *Francisco Romero and Nineteenth Century Positivism*, ya citada.

44 Rodríguez-Bustamante, op. cit., págs. 145-146.

45 De una declaración personal del profesor Krusé al autor de este trabajo, en fecha 14 de noviembre de 1950.

Realidad, fundada en 1947, empresa editorial de Romero comparable a la de Ortega, magnífica obra de difusión de ideas malograda por circunstancias adversas, e inspirada por el mismo quijotesco afán de apostolado.

Ahora pasemos a ver cómo, en frase del ingeniero Stura, «sucedió lo increíble»; esto es, cómo un día, un capitán del ejército, alumno de la Facultad de Filosofía, abandonó su banco de estudiante y subió a la tarima profesoral para ocupar la más alta cátedra filosófica de la universidad argentina.

«El aventajadísimo alumno Romero»—recuerda el Sr. Stura—«llamaba la atención... de los profesores y autoridades [de la Facultad] por su vasta y solidísima preparación, por su cultura filosófica...» Cuando al jubilarse Alejandro Korn se produce la vacancia de la cátedra de gnoseología y metafísica, «el Consejo Superior de la Facultad decide ofrecércela al 'alumno' Romero... [Éste] acepta, abandona las aulas como alumno y entra como profesor.»[46]

En rigor, Romero obtuvo por concurso la suplencia de la cátedra de Korn en 1928. El entonces decano de la Facultad de Filosofía, Sr. Coriolano Alberini, sugirió al capitán Romero que se borrara de la lista de los alumnos a fin de prepararse como candidato a la docencia universitaria. Korn se retiró en 1930 y Romero fué nombrado profesor interino. Su nombramiento como titular se produjo en 1931. Enterados de las circunstancias que llevaron a Romero a la cátedra en Buenos Aires, aquel abandono del banco del estudiante por la silla del profesor se nos aparece como un acto menos espectacular. Antes bien, lo vemos como un lento proceso en que el discípulo más brillante de Korn, formado intelectualmente desde años atrás, se prepara para la función magisterial. Lo «increíble» del tránsito queda así explicado. Aquel capitán de ingenieros era ya de hecho, un maestro. El hecho se convirtió en derecho por una resolución superior, como para oficializar la elección que Alejandro Korn hiciera, mucho antes, del «predestinado.»

Al ser nombrado titular de gnoselogía y metafísica en la Universidad de Buenos Aires y de filosofía contemporánea y lógica en la de La Plata, Francisco Romero se retira del ejército con el grado de mayor. Sus jefes tratan en vano de persuadirlo de que permanezca en las filas; le ofrecen toda suerte de facilidades y ventajas; le aseguran que podrá seguir cumpliendo con sus deberes militares sin menoscabo de su función docente universitaria; arguyen que el ejército nunca ha entorpecido su actividad intelectual, antes bien, la ha estimulado. Esto último es cierto, pero el mayor Romero se muestra cortésmente irreductible: «hube de explicarles que no se trataba de dictar unas horas de clase sino de entregarme de lleno a los estudios de mi vocación.»[47]

En el nuevo profesor la función incitadora será la más sobresaliente; evita Romero en lo posible la lección *ex-cathedra,* de arriba abajo. Prefiere él ser un compañero de sus alumnos, enseñando y aprendiendo a la vez. Sus discípulos se ven así obligados a asumir una actitud activa, a ir a las fuentes, a «la lectura directa de los filósofos» y el enfronte de los temas más candentes. El fin en vista por el catedrático es el de que el alumno investigue por sí mismo, se preocupe y ocupe humana y apasionadamente con los problemas y pugne por resolverlos en un esfuerzo creador personal.[48]

46 Stura, carta del 10 de septiembre de 1950.
47 Romero, carta del 14 de marzo de 1950.
48 Cf. Rodríguez-Bustamante, op. cit., págs. 145-146.

«Casi todos los que resueltamente trabajaban conmigo»—nos dice Romero—«se ponían a estudiar el alemán.»[49]

Además de sus cátedras en las Universidades de Buenos Aires y La Plata, Romero ejerce la de Teoría del Conocimiento Científico, en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario.[50] Y cuando en 1930 se funda el Colegio Libre de Estudios Superiores, se le invita a dictar allí cursos y conferencias hasta que en 1940, creada la cátedra filosófica *Alejandro Korn,* es nombrado secretario de la misma. La creación de la *Cátedra Alejandro Korn* tendrá una repercusión continental en los ámbitos filosóficos. La obra realizada por Romero en el Colegio Libre es inmensa. El folleto conmemorativo editado por esa institución en 1946 registra 18 cursos dictados por el pensador en un lapso de quince años, esto es, desde 1930 a 1945. Volveremos a tratar este punto, pero antes leamos una declaración insólita del mismo Romero sobre la importancia de su propia obra. El escritor se refiere a la actividad desplegada por la *Cátedra Alejandro Korn,* en el Colegio Libre:

«No me resulta a mí cómodo exponer en detalle la labor de la cátedra, ni ésta es la ocasión. Pero no me resigno a pasar en silencio un punto. Entre las diversas tareas que ha afrontado la cátedra, figuran la información y la conexión filosófica americana, la promoción del conocimiento e intercambio entre estudiosos. Entre lo realizado, ha de anotarse que algunos estudios efectuados en ciertos países sobre la respectiva filosofía fueron sugeridos y alentados desde la cátedra. En la actual vinculación filosófica americana, en la creciente relación en este orden de cosas, tanto, por un lado, entre los grupos iberoamericanos entre sí, como entre éstos y los de los Estados Unidos, el pertinaz esfuerzo de la Cátedra ha tenido una parte que, por cierto, le ha sido generosamente reconocida más de una vez.»[51]

Alejandro Korn falleció en 1936, como queda dicho, y desde entonces Francisco Romero, que seis años atrás le ha reemplazado en sus cátedras, se consagra a mantener vivos el ejemplo y el mensaje del maestro. Pero vida, como la entiende Romero, es impulso hacia el trascender. No se trata, pues, tan sólo de divulgar aquella obra—que en tres volúmenes editó el sucesor del prócer en 1938, 39 y 40—o de conmemorar en actos públicos la trayectoria del maestro. La *Cátedra Alejandro Korn* del Colegio Libre de Estudios Superiores crea, por iniciativa de Romero, un centro de información y de intercambio filosóficos continental y establece una Biblioteca Filosófica con una sección americana. Y así, el impulso animador de Korn, su apostolado cultural, trasciende, gracias a su sucesor, las fronteras argentinas, se continentaliza.

LA VIDA «COMO CASADO»: 1934

En 1933 dió Romero un curso sobre Nicolai Hartmann en la Universidad de Buenos Aires.[52] El curso despertó mucho interés entre los alumnos, tanto que, terminada la hora de clase reglamentaria, por tácito convenio, la lección continuaba

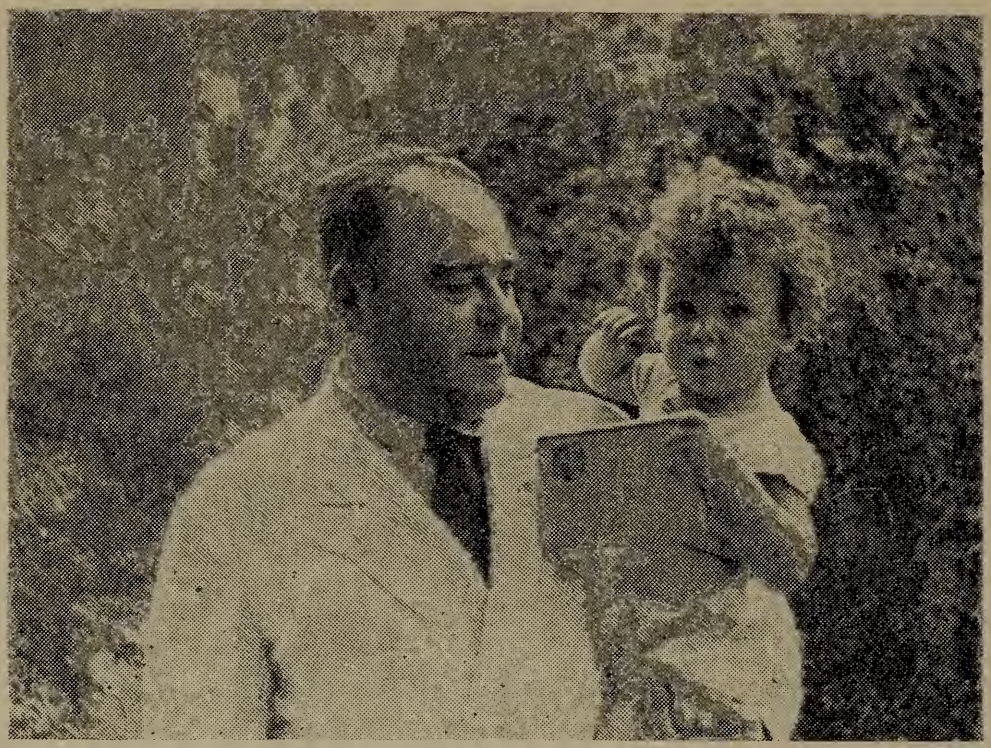
---

49 Romero, carta citada en nota núm. 47.

50 Esta es la única cátedra oficial que ejerce Romero en la actualidad. Renunció a todas las demás en diciembre de 1946, como se verá más adelante.

51 Romero, «Indicaciones...» op. cit., pág. 136.

52 En la misma época Romero daba sus cursos sobre Dilthey en el Colegio Libre de Estudios Superiores, cursos éstos cuyo anuncio motivó el elogio de Ortega y Gasset, tan elocuente como insólito, por parte del pensador español a un colega hispanoamericano. Véase José Ortega y Gasset, *Teoría de Andalucía,* Madrid, *Revista de Occidente,* 1942, págs. 180-182.



FRANCISCO ROMERO CON SU HIJO FRANCISCO ALEJANDRO.

durante una hora más. Y cuando concluyó oficialmente el curso y la Facultad quedó vacía, el profesor y sus alumnos siguieron reuniéndose regularmente durante más de un mes.

Asistía a aquel curso la señorita Ana Luisa Fuchs. Aunque hija de padre y madre alemanes y perteneciente a una familia estrictamente germánica de funcionarios estatales y pastores, la señorita Fuchs era argentina de nacimiento y de formación. El padre, don Juan Carlos Fuchs, filólogo de profesión, había obtenido años antes carta de ciudadanía argentina. Los Fuchs eran una familia de intelectuales. Ana Luisa, inclinada por vocación y tradición a las letras, terminó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Profesor y discípula, que llegaron a conocerse bien durante las prolongadas pláticas del curso universitario, comprendieron que eran naturalezas afines y resolvieron unir sus vidas. Se casaron en julio de 1934.

Los Romero fueron a vivir al pueblo de Martínez, en donde, desde hacía un año, el escritor era propietario de una cómoda casa de dos pisos, rodeada de árboles, con un bien cuidado jardín, situada en un bellísimo barrio residencial. Ana Luisa fué cordialmente acogida por la familia Romero. Doña Aurora Delgado la miró largamente y dijo: «Para saber lo que es, basta mirarle los ojos.» Las hermanas del pensador comentaron: «Es como mamá.» Y tuvieron razón. Ana Luisa Fuchs, aunque graduada en filosofía y amante del estudio, comprendió desde el primer momento que su deber estaba representado, ante todas cosas, en las tareas de su nuevo hogar. El ingeniero Stura, que fué uno de los testigos de la boda, describe a la madre y a la esposa del pensador como a caracteres afines.[53]

El matrimonio tiene hoy tres hijos: Carlota, nacida en 1936; Beatriz, al año siguiente y Francisco Alejandro—así llamado en recuerdo de Korn—, en 1941.

53 Stura, cartas del 10 de septiembre y del 8 de noviembre de 1950.

La vida transcurre sosegada, tranquila, en la casa de Martínez. La labor intelectual del escritor está rigurosamente metodizada. Algunas veces, pocas, la familia ha ido a veranear a las sierras, porque Martínez en sí, situado entre Buenos Aires y El Tigre, es una zona de veraneo. Además, el filósofo no tiene, en rigor, vacaciones, a no ser un cambio de unos libros por otros.

Los libros de filosofía, ordenados al principio en la planta alta, en el estudio del escritor, han ido invadiendo gradualmente la casa toda. El filósofo no tiene automóvil y esta circunstancia los favorece, porque los volúmenes, siempre creciendo en número, han hallado un amplio refugio en el *garage*.

Hombre de hogar, Romero no ha aceptado muchas invitaciones a países vecinos o lejanos por no separarse de los suyos. Ya en sus días de militar, muchos años atrás, renunció a un viaje de especialización a Europa por no alejarse de su madre. Ella, que seguía siendo el alma de la casa de Palermo, pasó los últimos años de su vida angustiada por la guerra civil española. Todos sus ahorros los empleaba en provisiones para las víctimas del odio fratricida; enviaba a España alimentos destinados, especialmente, a los niños huérfanos, en quienes pensaba sin cesar. Doña Aurora falleció en 1940 en brazos de su primogénito y sus últimas palabras aludieron a los huérfanos de su tierra natal: «Esos pobres niños...»

CURSOS Y LIBROS

Los cursos y conferencias dados por Romero en las universidades de Buenos Aires, de La Plata, en el Colegio Libre de Estudios Superiores y en otras instituciones de cultura durante los veinte últimos años, son tan numerosos que, más que labor de un solo hombre, parece serlo de muchos. Todos los aspectos más importantes de la filosofía contemporánea han sido objeto del enfoque lúcido del profesor: el historicismo, la fenomenología, la filosofía de la cultura, las teorías de los valores, la lógica novísima. Las figuras más representativas fueron temas de análisis especiales: Nietzsche, Dilthey, Husserl, Meyerson, Hartmann, Scheler. Los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX fueron estudiados a la luz de categorías histórico-culturales, desde las cimas ideológicas de «la cordillera de filósofos: Giordano Bruno, Descartes, Leibniz, Hume, Vico, Hegel, Comte, Mill, Spencer; esto es, el Renacimiento, el Barroco, la Ilustración, el Romanticismo y la época positivista. En suma: el afán del maestro fué presentar «una introducción a nuestro tiempo»[54], explicar el origen y desarrollo de las ideas del mundo moderno y contemporáneo a fin de esclarecer el fenómeno de la crisis actual. Porque es necesario que asumamos una actitud alerta, consciente, concentrada sobre el pavoroso problema. Es menester que tengamos *una conciencia de crisis*.

Comprender la crisis, necesidad vital, teórica y práctica, debe ser una forma rigurosamente reflexiva de anticipar el futuro—actuando sobre el presente—con soluciones bien meditadas y serenas, evitando la prisa peligrosa de los arbitrios ciegos para manejar realidades complejísimas.

Los temas tratados por el pensador no son puramente teóricos, no son sutilezas de especialista tan sólo—aunque abunden en su obra dilucidaciones en un plano estrictamente abstracto—; antes bien, todo su afán intelectual está subordinado al

---

54 Cf. Romero. «Un experimento Universitario», en *Ideas y Figuras*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1949, pág. 147.

propósito básico de su magisterio: informar, hacer meditar, abrir derroteros. La filosofía, para él, no debe ser apartada de la vida sino que, como teoría, integrada con ella.

Como dirigente intelectual y como ciudadano, Romero vive atento a la realidad argentina. Varias veces ha definido su actitud ante ella. En 1942 es co-redactor, como miembro del Consejo Directivo del Colegio Libre de Estudios Superiores, de la nota en que esta institución pide al Congreso la cesación del estado de sitio; en 1943, pronuncia, con motivo de la inauguración de cursos del Colegio, un discurso con el título de «La Filosofía y la hora actual.»[55] En esta serena pieza oratoria se define el concepto de libertad. Libertad y filosofía son aliadas, inconcebibles la una sin la otra. El espíritu es, esencialmente, libertad. La historia, «marcha de la naturaleza hacia el espíritu», esto es, hacia la libertad. La filosofía no constituye un mundo ajeno a las realidades concretas. «El que la filosofía sea teoría estricta, no supone su alejamiento de la vida; antes se integra fecundamente en ella sólo en cuanto es teoría, en cuanto obedece a su índole propia... Ella debe repensar la cultura, teorizar sobre la total actividad del hombre, explicarla, tomar conciencia de la vida, para ayudar al hombre a ser más dueño de sí. Por eso [la filosofía] alarga su trayectoria al lado de la de toda la civilización, *y acelera su trabajo en horas de inflexión y de crisis.*»[56]

Lo característico en el ciudadano que hay en el pensador argentino es la serenidad de sus actitudes, la elevación de sus ideas y la dignidad con que las expone. Jamás asoma en sus páginas la gesticulación airada o frenética del exaltado. Sus ensayos sobre los problemas candentes de la hora comienzan siempre en un altísimo plano teórico donde alientan los principios en su pura validez. Poco a poco el filósofo parece descender de la altura para contemplar desde más cerca el espectáculo de las realidades concretas, con la seguridad de quien avanza imperturbable entre la atmósfera enrarecida de las cumbres o el apasionamiento de las multitudes.

En diciembre de 1946 la universidad argentina pasaba por una hora de agudísima crisis. Romero, filósofo del valor absoluto de la persona humana, vió incompatible el ejercicio de sus cátedras oficiales con la situación creada en la universidad, y, voluntariamente, renunció a su jerarquía de profesor titular de Buenos Aires y La Plata. Nadie incomodó al filósofo de Martínez, respetado siempre por todos los argentinos. Pero había que dar el ejemplo, reafirmar los principios en la esfera de la acción práctica. En la casa de Martínez, Ana Luisa Fuchs esperaba el día de la renuncia al profesor dimitente, con una sonrisa de orgullosa satisfacción.

Francisco Romero, aunque frisa en los sesenta años, es un hombre joven espiritual y físicamente. Inclinado, por naturaleza, a ver el lado bueno de los hombres y las cosas, el escritor es hoy, como hace treinta años, un espíritu idealista, sensitivo, delicado, tras una recia y severa apariencia; una apariencia que, en el militar de antaño, impresionaba por su marcialidad.

---

55 Cf. el mismo discurso de Romero bajo el título «La filosofía, la cultura y el hombre», en *Filósofos y Problemas,* Buenos Aires, Editorial Losada, 1947, págs. 145-157. La memoria publicada en 1946 por el Colegio Libre de Estudios Superiores, dice: «1943: Con motivo de la inauguración de las clases, el Colegio afirma por primera vez desde su cátedra su pensamiento frente a la realidad nacional en tres exposiciones: de Ricardo M. Ortiz sobre «Los problemas económicos actuales»; de Luis Reissig sobre «Afirmación de una política cultural» y de Francisco Romero sobre «La filosofía y la hora actual». Ver la memoria *Quince años de Labor,* Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, 1946, pág. 14.

56 Romero. *Filósofos y Problemas,* pág. 147.

«Con todo de ser militar»—escribía en Tucumán el poeta Raúl Paverini hace treinta años—«Mi buen amigo posee un fondo de ternura y delicadeza que contrasta con su figura severa... Jamás tiene en su boca un juicio acre, bilioso... Comenta lo noble, elevado y bello... Yo espero mucho de este militar austero que tiene un alma de ateniense antiguo...»[57]

Estas palabras sobre el teniente Romero retratan cabalmente al pensador de hoy. El éxito, la fama, los honores, nada ha podido alterar su sencillez, su modestia, ni ese «fondo de ternura» que hace treinta años descubría un oscuro poeta de provincia tras la marcial exterioridad del soldado.

Y hasta exagero con las gentes mi cordura
para que me permitan vivir con mi locura
en paz...

cantaba el filósofo, ayer también poeta, en 1920. Y se refería a esa locura del entusiasmo ideal que un día cabalgó la aridez de la Mancha y que, en la Argentina, —una vez más desde Sarmiento—, proyecta hoy sobre la Pampa la sombra del yelmo de Mambrino.

2

LA OBRA FILOSÓFICA

CRÍTICA DEL RACIONALISMO. PARMÉNIDES, DESCARTES

La filosofía nació como racionalismo dogmático. Al plantearse el problema de la sustancia la realidad fué escindida en dos planos: el mundo sensible y el mundo inteligible. El primero nos era dado por los sentidos y constituía mero engaño, pura fantasmagoría. El segundo era el mundo verdadero y, su única vía de acceso, la razón. Descalificado el testimonio de los sentidos—reflejo de lo fenoménico, aparencial—, restaba la razón como forma exclusiva y valedera de conocimiento. La razón, se creía, penetraba en la entraña misma de la realidad, en lo en sí, allende la ilusión de los sentidos. Sin rival como poder cognoscitivo, tenía así completa libertad para imponer sus demandas.

«Desde el primer instante»—escribe Romero—«hallamos que hay una exigencia de la razón que nos salta a la vista y se nos impone como su más enérgico imperativo: precisamente aquello que informa el capital principio lógico, la identidad.»[58] La identidad es una exigencia que aparece bajo varias formas, ya como homogeneidad o identidad simultánea; como identidad de lo uno y lo otro, con o sin prescidencia del tiempo; ya como estabilidad, fijeza, permanencia, en procesos en que intervienen la duración y el cambio. Dicho de otro modo: en virtud de la exigencia mencionada, la realidad era concebida como idéntica a sí misma. No se operaba en ella trascendencia alguna; antes bien, todo en ella permanecía idéntico a sí propio, inmanente, fijo, inmutable.

---

57 Raúl Paverini. «Francisco Romero.» *La Revista del Norte,* Tucumán, 25 de mayo de 1921.

58 Romero. «Sobre los problemas de la razón y de la metafísica», en *Papeles para una filosofía,* pág. 101.

«Parménides, el racionalista ejemplar de la Antigüedad»—afirma Romero—«y acaso el único racionalista consecuente de toda la historia de la filosofía, llama a juicio al ser ante el tribunal de la razón, pero de una razón estricta, intransigente. Como sólo lo racional es real, despoja al ser de cualquier atributo inaceptable para la razón; y decreta que el ser no ha tenido comienzo ni tendrá fin, que es homogéneo, inmutable, indivisible, inmóvil.»[59]

El ser así aparece como un conjunto de negaciones, de privaciones antes que de positivas determinaciones. La razón dogmática y despótica inicia de este modo su prolongado predominio metafísico desterrando de la realidad todo lo que se agolpaba en la experiencia inmediata de los sentidos, esto es, la riquísima multiplicidad de lo fenoménico. Ahora bien: esta exigencia de identidad en la racionalidad estricta era inaceptable por su misma radicalidad. La absoluta inmanencia decretada por la razón tenía por fuerza que ser más tarde relativizada, atenuada. Cualquier cambio sufrido por la realidad no podía menos de entrañar aunque fuera un mínimo dejar de ser ella misma, un mínimo trascender de sí misma. Y el radicalismo parmenideo hacía imposible el paso del mundo inteligible al mundo sensible. Su tentativa de omnímoda inmanentización tenía, pues, que ser rechazada, y lo fué. Pero aquella tentativa del filósofo de Elea, máxima avilantez racional, constituiría desde entonces algo así como un inconfesado *desideratum,* un paradigma al que racionalismo posterior miraría para siempre con nostalgia, como un renuente monarca constitucional evocaría los tiempos mejores del absolutismo.

Era preciso, pues, salvar el abismo entre los dos planos en que la realidad se había escindido. Esta iba a ser la hazaña de Descartes. La solución consistió en la incorporación del movimiento al ser y fué un compromiso entre la exigencia de identidad absoluta y la necesidad de dar razón del mundo fenoménico. El ser inmóvil se hizo movedizo, admitió en sí el cambio. Pero este cambio era sólo un *cambio impuesto*: la realidad, en rigor, quedaba idéntica a sí misma. A la postre se reconocía únicamente una alteración en los conjuntos. Las partes permanecían inmanentes, ajenas al trascender de la totalidad. En suma: el movimiento era un cuasi-cambio.

Este compromiso se llamó *mecanismo.* «La 'ciencia nueva'»—escribe Romero—«había sometido ya las cosas al régimen mecánico, pero la constitución de un gran mecanicismo filosófico es obra de Descartes... Durante largo tiempo no ha sido concebible una interpretación segura de las cosas, sobre base diferente. La dignificación metafísica del movimiento, su introducción en la intimidad del ser físico, es uno de los grandes méritos de Descartes, y significa la más importante ampliación de aquel racionalismo extremo que representó Parménides en la Antigüedad. No era sólo la movilización de la inmóvil realidad de Parménides, sino la posibilidad de pasar de las determinaciones cuantitativas del ser a las cualidades dadas en la percepción.»[60]

No obstante, esta dignificación metafísica del movimiento no era otra cosa más que un necesario oportunismo, una atenuación del «programa máximo de la razón» trazado por Parménides y, en rigor, constituyó sólo un *modus vivendi* de lo racional en el mudadizo mundo de los fenómenos.[61] Abandonada en parte la existencia de

59 Romero. «Sobre la razón y el racionalismo», en *Filosofía de ayer y de hoy,* pág. 47.
60 Romero. «Descartes en la filosofía y en la historia», *Cursos y Conferencias,* Vol. XXVII, núm. 219, año XIX, junio, 1950, págs. 99-100.
61 Romero. «Sobre la razón y el racionalismo», *Filosofía de ayer y de hoy,* pág. 34.

racionalizar omnímodamente el ser, se racionalizaba al máximo el ser-fenómeno. He aquí el supremo logro del mecanicismo en su afán de salvar la inmanencia. Porque racionalizar es inmanentizar, negar toda irracional trascendencia; en suma, mecanizar.

Otra exigencia de la razón es, según Romero, la de claridad, entendida ésta como transparencia. La máxima inteligibilidad se opera, para la mirada racionalista, sobre aquello que, además de ser idéntico a sí mismo, es también transparente: «Que el anhelo de transparencia es consustancial con la razón extrema, con el funcionamiento libérrimo de la razón, no me parece discutible. Recuérdese que los cuerpos naturales elegidos por la primera especulación para elevarlos a la dignidad de sustancia única, el agua y el aire, son cuerpos transparentes; recuérdese el ser de Parménides y la sustancia-espacio de Descartes.»[62]

Como la opacidad es rebelde a la inteligibilidad, dos son los arbitrios de que la razón se ha valido para penetrar aquélla con la mirada a fin de transparentarla. El primer arbitrio: «purificar» la realidad; el segundo: acribillarla de agujeros. «La primera solución»—asevera Romero—«es la de Parménides y la segunda es el atomismo. Este último arbitrio, comenta ingeniosamente el filósofo, «fué al mismo tiempo una arbitrariedad.»[63]

No podemos ni soslayar aquí el cúmulo de sugestiones contenidas en los enfoques críticos del pensador argentino. Bástenos subrayar los puntos principales de esta apretadísima síntesis: la aseveración de que racionalizar es inmanentizar, la caracterización del mecanicismo como *modus vivendi* para verificar el paso de lo inteligible a lo sensible; y la concepción del atomismo como un medio de lograr la transparencia exigida por la razón.

El racionalismo de la Edad Moderna será el ejercicio tres veces secular de las dos exigencias más perentorias de la razón. En el positivismo mecanicista, atomista, doctrina vigente aún en la Argentina cuando Romero inicia su carrera, culminará el afán inmanentizador cuyo secreto el filósofo pugnará por descubrir. Este secreto actuante en el corazón del positivismo no es otro que el secreto de la razón: la razón «quiere algo que no se atreve a confesar: anhela que lo real sea en última instancia el espacio neutro, la relación o el número, el vacío, la nada.»[64]

De aquí que el método de la razón sea el análisis. Y analizar es partir, diseccionar, descomponer, pulverizar. En suma: el análisis racional volatiliza el complejísimo ser de la realidad. «No se conoce sino lo que se deshace» viene a decir el racionalismo, que, sin sospecharlo, aspira a la total destrucción del ente, a su identificación con la nada.[65]

En esta crítica del analitismo racionalista Romero está en total acuerdo con Ortega y Gasset, tal como el filósofo de la razón vital lo enfoca en su ensayo «Ni vitalismo ni racionalismo». Ahora bien, no está demás una advertencia que la podemos hacer parafraseando al mismo Ortega cuando éste define su actitud frente al racionalismo: La ideología de Romero no va contra la razón sino contra el racionalismo.[66] Romero no preconiza el irracionalismo. Lo que él postula es que la razón

62 Romero, *Papeles*, pág. 104.
63 *Ibid.*
64 *Ibid.*, pág. 108.
65 *Ibid.*
66 Cf. *Papeles*, pág. 108 y *Filosofía de ayer y de hoy*, págs. 103-105.

deponga su soberbia, reconozca sus limitaciones para que, en vez de deformar la realidad, sea capaz de apresarla en su riquísima complejidad. Esto supone un empirismo más cabal y cauteloso y un racionalismo que admita lo irracional.[67]

RACIONALISMO Y TEMPORALIDAD

«Para un Descartes, por ejemplo, la realidad temporal, la multiplicidad riquísima de la experiencia inmediata, importaba muy poco, la miraba de soslayo, en el afán de que, transparentándose, permitiese ver la sustancia...» Aquí Romero se refiere a la «refinada hipocresía» de Descartes cuando, al examinar un pedazo de cera recién salido de la colmena—en el cual las cualidades secundarias se manifiestan en toda su frescura y lozanía—, parece interesarse en la cera misma, con su dulzura de miel y su perfume de flores. *Sumamus, exempli causa, hanc ceram: numperrime ex favis fuit educta; nondum amisit omnem saporem sui mellis; nonnihil retinet odoris florum ex quibus collecta est; ejus color, figura, magnitudo, manifesta sunt...*[68] «Farsa, farsa evidente de quien no tiene ojos más que para lo uno que presiente tras lo diverso; para lo inmutable y perenne que adivina—o anhela—tras lo cambiante y perecedor.»

En efecto, la razón en Descartes niega en la sustancia física toda determinación positiva; la irrealiza decretando que ésta sea mero espacio: «Mas he aquí»—dice Descartes—, «que mientras estoy hablando, acercan [la cera] al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde...»[69]

He aquí a la razón en su tiránico ejercicio de unificación, arrastrada por esa tendencia monista de ver en lo diverso y complejo, lo uno e idéntico. Ahora bien, ¿qué actitud asumirá la razón ante el tiempo? Lo temporal es pura trascendencia, inaprehensible irracionalidad. Pues las exigencias racionales de identidad y transparencia funcionarían consecuentes consigo mismas: se imponía la necesidad de racionalizar aquella fluencia trascendente, e inmanentizándola, quedó espacializada:

«La metafísica de Parménides, la de la sustancia extensa de Descartes, son confesadamente espacialistas... El racionalismo parece condenado a buscar paradigmas sumos en el espacio o en la idealidad... la racionalización estricta se logra únicamente recurriendo al espacio vacío y a la idealidad, formas ambas de esa *transparencia* que la razón anhela... el espacio puro es por su estatismo pura inmanencia, y cada una de sus porciones imaginables no puede pensarse sino como inmanente a sí misma.»[70]

El análisis racional, pues, inmanentiza el tiempo destruyéndolo, atomizándolo. Así la razón logra una abstracción dócilmente manejable y aquella rebelde ininteligibilidad queda al fin domesticada. Espacio y tiempo han sido «purificados», homogeneizados, y ahora la razón puede dominarlos geométricamente. En el último caso, en el de la temporalidad, la culpa era del tiempo mismo que, después de todo, ni era claro ni distinto...

El intemporalismo de la razón atendía a las esencias inteligibles. Fascinada por

---

67 Sobre el «nuevo empirismo» que postula Romero, véase: «Indice de Problemas», en *Filosofía de ayer y de hoy,* págs. 202-203; «Dos concepciones de la Realidad», en *Filosofía contemporánea,* págs. 62-69; «Enrique José Varona», en *Filosofía y problemas,* págs. 32-33; sobre el «nuevo racionalismo», véase el citado ensayo «Dos concepciones de la realidad», pág. 79.

68 Descartes, *Meditaciones de prima philosophia.* París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1946, Meditatio II, pág. 30.

69 Romero. «Actualidad de la ontología». *Filosofía contemporánea,* pág. 193.

70 Romero. «Temporalismo». *Filosofía contemporánea,* pág. 51.

lo intemporal, la razón exaltaba las esencias y menospreciaba las existencias. El racionalismo estricto es inexistencialista, porque las existencias, instancias concretas perecederas, carecen del prestigio de lo universal y de lo intemporal. De aquí el desdén racionalista hacia el mundo histórico y su sobreestima del mundo natural, tal como aquél lo concebía. Esta desestima de lo histórico obstaculizaba una sistematización de los valores—racionalmente inaprehensibles—, los cuales se descubren y realizan en la historia. En suma: el racionalismo se mostraba impotente para estructurar una teoría adecuada de la historia, del valor, de la cultura y del hombre.[71]

Y es que el racionalismo, aferrado al dogma de que razón y realidad coinciden, no podía advertir el que aquella coincidencia fuera sólo parcial y que, por lo tanto, existiese una zona de irracionalidad inaccesible para él—los valores, por ejemplo, cuya captación no es racional sino emocional.

El tramontar del racionalismo permitió que volvieran del exilio filosófico o se liberaran de servidumbres metafísicas varios temas de la filosofía actual. Por ejemplo, el tiempo. «Es verosímil por lo menos»—afirma Romero—«que la temporalidad sea dimensión y atributo de lo que es realmente...»[72]

EL POSITIVISMO

«Est-il possible—pregunta M. Gilson refiriéndose a Descartes y al escolasticismo—de bien comprendre un philosophe si l' on ignore une doctrine que ce philosophe avait constamment présente a la pensée tandis qu' il élaborait la sienne?» Lo mismo debemos preguntarnos nosotros con respecto a Francisco Romero y al positivismo. Esta fué la doctrina que el filósofo argentino tuvo de continuo presente en su pensamiento mientras elaboraba él el suyo propio.

En la ya vasta obra romeriana las caracterizaciones y refutaciones del positivismo son numerosísimas. Nosotros no tenemos espacio aquí para entrar en pormenores y nos vemos obligados a soslayar tan sólo algunos puntos de la polémica del filósofo con la doctrina cuya superación se le imponía.

Romero distingue una *etapa* de un *movimiento* positivista. El positivismo como etapa es una época de la espiritualidad de Occidente que transcurre desde 1830 a 1880 más o menos. El positivismo como movimiento no tiene adscripción en el tiempo, esto es, no es una época sino una actitud. Constituye una vieja tendencia del espíritu humano—acaso permanente—, que se manifiesta en una postura naturalista frente al universo.

La etapa positivista, por el contrario, está adscripta al siglo XIX, *dura* unos cincuenta años, tiene un clima peculiar y manifiesta preferencias y puntos de vista propios. Ahora bien, etapa positivista no significa *grandeza y decadencia del Positivismo estricto;* no significa tan sólo la preponderancia de las doctrinas de un Comte, un Mill, un Spencer. Comprende también un positivismo de sentido más elástico que abraza el materialismo histórico de Marx, el naturalismo romántico de Nietzsche, el mecanismo biológico de Darwin, el racismo de un Gobineau, el cientificismo de un Strauss. Es por eso por lo que Romero afirma que la etapa positivista fué positivismo más materialismo. En cuanto al positivismo verdadero, esto es, el de Comte, su fundador, y el de sus grandes campeones ingleses, fué una modernización ochocentista del

71 *Ibid.*, pág. 52.
72 *Ibid.*, pág. 54.

empirismo de los siglos XVII y XVIII. El cientificismo materialista, por otra parte, era en rigor la ciencia coetánea que se arrogaba el papel de metafísica. Dicho de otro modo: el mecanicismo de herencia cartesiana convertido en interpretación de la realidad total.

Tanto el positivismo como el cientificismo aparecen al alejarse la marea del movimiento romántico que invade a Europa a comienzos del siglo. Ambos recurren a las ideas del pasado mediato para combatir las del inmediato. Se reivindica la herencia «barroca» e iluminista. Porque si el Romanticismo fué una época de revolución contra lo *moderno,* el positivismo fué restauración del *ancien régime* ideológico. Pues bien, esta restauración reentroniza—en el positivismo estricto—, no sólo el empirismo sino el racionalismo. Comte introduce en su sistema mucho contrabando cartesiano y establece una alianza de empirismo y racionalismo. Mas como toda restauración supone compromisos, la *philosophie positive* admite «más de un ingrediente romántico»...[73] Aquí, con ciertas reservas, Romero traza una síntesis histórica fundada en una noción de acción y reacción en la dinámica de las ideas: el Renacimiento reacciona contra la Edad Media; el Romanticismo contra la Ilustración; la etapa positivista, contra el Romanticismo.

El cientificismo arraigaba en el materialismo del siglo XVIII, como ya se dijo, y era además un racionalismo que se ignoraba, pues, profesando limitarse a los resultados de la experiencia científica, en rigor excogitaba, con gran entusiasmo metafísico y escasa cautela empírica, las últimas conclusiones del mecanicismo cartesiano de la *res extensa.*[74]

En las obras del Comte, Mill, Spencer, Darwin, Buchner, Strauss, Taine, etc., la etapa positivista expone su ideario, esto es, por un lado, el positivismo verdadero; por otro, el cientificismo materialista. Restauración de la Edad Moderna, el positivismo-etapa representa la culminación de la concepción mecánica del mundo. El mecanicismo de Galileo y Descartes llega al clímax con la hazaña de Darwin, el cual impone la mecanización al orbe biológico. La inmanentización omnímoda de la realidad tocaba a su fin. La Edad Moderna celebraba su total triunfo en la restauración positivista: ésta cumplía cabalmente un programa postulado por el Renacimiento y delineado por el Barroco.[75] Este programa no era otro que el de negar, superar, subsistir el trascendentismo medieval. He aquí en síntesis la historia del gigantesco esfuerzo de inmanentización iniciado desde la aurora de la Edad Moderna y culminado en Darwin.

«El cartesianismo es la inmanentización del saber; el protestantismo es la inmanentización del creer; el derecho natural es la inmanentización del poder.»[76] Conocimiento, creencia y soberanía se desplazan de su sitial trascendentista y se los inmanentiza en el individuo, al que la Edad Moderna proclama «fuente, origen o depósito» de los tres.

José Ferrater Mora ha indicado que el pensamiento de Romero «conduce a una filosofía de la historia basada en la distinción entre las épocas de predominio de la trascendencia o de la inmanencia... que, al ejercer una crítica de la modernidad como época orientada por su racionalismo hacia la total inmanentización de la vida, permita

73 Romero. «El positivismo: etapa y movimiento», en *Filosofía de la persona,* pág. 100.
74 Romero. «Itinerario de la filosofía contemporánea y la crisis», en *Papeles,* pág. 126.
75 Romero. «Programa de una filosofía», en *Papeles,* págs. 20-21.
76 *Ibid.,* pág. 21.

comprobar los rasgos del tiempo presente ya preparados desde el romanticismo, y en los cuales, a semejanza con la Edad Media, predomina el impetu trascendente.»[77] Esta aclaración del meditador barcelonés, trascripta acaso con excesiva anticipación, podría sin embargo alumbrarnos el camino hacia una más cabal comprensión de las ideas de Romero. De modo que recapitulemos en pocas palabras lo ya dicho:

Contra el racionalismo de la Edad Moderna, reacciona el Romanticismo. Esto es lo que el filósofo argentino llama revolución. A esta revolución sigue el positivismo, es decir, restauración. Esto supone dos épocas inmanentistas con un intervalo opuesto. Pues bien: ese intervalo, digámoslo ahora, fué trascendentista. Cabe preguntarnos entonces, ¿qué es nuestro tiempo? Romero nos responde así: tras la restauración positivista, se inició la normalidad, esto es, la filosofía actual, en que predomina una orientación trascendentista. Pues la gigantesca fábrica construida sobre la concepción mecanicista del mundo, comenzó a agrietarse, a amenazar ruina y a desplomarse por fin sobre el umbral de nuestro siglo. Y fué tarea de nuestro tiempo el acarrear hacia el pasado los escombros del positivismo para reedificar la filosofía sobre cimientos echados, décadas atrás, por geniales románticos.

TRASCENDENTISMO Y ESTRUCTURALISMO

El Romanticismo vislumbró en la idea del devenir un trascendentismo consustancial al proceso cósmico. La tesis de Heráclito secularmente había sido considerada como una herejía filosófica. Ya Platón se había pronunciado contra ella en la Antigüedad. Y en el otoño de la Ilustración, «la idea de la trascendencia»—escribe el neokantiano Francisco Larroyo—, ...fué sentenciada a muerte» por Kant. «La *Crítica de la razón pura* es el documento memorable de este histórico juicio.»[78] Por eso, Romero, en su poema «Heráclito»—filósofo cuya doctrina le atrajo desde su juventud y a quien dedicó los últimos versos que de él conocemos—, decía en 1933 al gran heterodoxo de Efeso:

Tú, de Tales a Kant, fuiste el único hereje...

El Romanticismo revisó al fin el fallo adverso de Platón contra el devenir heracliteo y la idea de evolución triunfó definitivamente con Hégel. La subsecuente restauración positivista, no pudiendo prescindir de esta noción, la aclimató a la época, esto es, la mecanizó, la inmanentizó. Y así el evolucionismo cósmico de Spencer y el evolucionismo biológico de Darwin fueron dos traducciones parejas de la idea del devenir romántico al lenguaje inmanentista del mecanicismo.

Otra gran intuición romántica fué la noción de estructura. «El concepto de estructura es afín—sin que con ella coincida—a la concepción organicista, de venerable antigüedad en la interpretación filosófica de la realidad... Pertenece... al grupo de temas que constituyen el magnífico hallazgo romántico, intuiciones de incalculable porvenir que el Romanticismo apenas aprovecha aunque las exhiba con entusiasmo —como quien desentierra un tesoro y sólo atina a extasiarse con la recién allegada riqueza, que luego crecerá en manos de sus herederos.»[79]

---

77 J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía,* México, Editorial Atlante, 1944, pág. 604. Cf. Romero, *Papeles,* pág. 27.

78 Francisco Larroyo. *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo. Misiva a Francisco Romero.* México, Ediciones «Logos» de México, 1941, pág. 114.

79 *Papeles,* pág. 9.

El estructuralismo será la noción llamada a superar el atomismo. El atomismo fué, como ya se ha dicho, un arbitrio—y una arbitrariedad—empleado por la razón en su voluntad de transparencia. «La teoría de que la materia consiste en átomos—escribe Bertrand Russell—, esto es, en pequeñas partículas indivisibles, se debe a los griegos, pero en ellos sólo fué una especulación... la teoría en sí, en su forma asumida en el siglo XIX, se debe a Dalton. Se descubrió que había un número de 'elementos' y que otras sustancias eran compuestos de estos elementos. Se vió que las sustancias compuestas se componían de 'moléculas', que cada molécula estaba compuesta de átomos... Se supuso, hasta que se descubrió la radio-actividad, que los átomos eran indestructibles e inalterables.»[80]

Estos elementos indestructibles e inalterables—átomos descubiertos en la química—constituyeron la clave de interpretación no sólo del mundo físico sino del mundo del hombre y la vida. El asociacionismo de Hume es el caso ejemplar de la aplicación de una interpretación de la realidad física a la realidad psíquica.

«El positivismo—afirma Alfred North Whitehead—se apropió el atomismo de Hume, con el mismo Hume como líder». Hume había enunciado «la doctrina de que los últimos elementos, dados subjetivamente en la actividad cognoscitiva, eran las impresiones o sensaciones, que se precipitaban por el flujo de la experiencia, asociadas como memorias, suscitando emociones y expectativas.»[81]

El átomo de la química pasaba así a la epistemología, a la psicología. «En el fondo—dice Romero—el mismo paradigma servía para comprender la vida psíquica en la psicología de Hume a Wundt; la constitución de las sustancias en la química, y el sistema del mundo en la cosmología de Newton. En esta concepción universal, sin duda de una gran elegancia intelectual, todo se construía utilizando dos únicos tipos de ingredientes: unidades sustanciales y fuerzas. Unidades sustanciales y fuerzas son los protagonistas del drama cósmico en el mecanicismo, concepción que no se contentó con ser una versión de la realidad física, sino que pretendió dar cuenta en última instancia del hombre, de la sociedad, de la historia.»[82]

La noción de estructura desplaza ahora la interpretación atomística, aditativa de la realidad. «El anterior positivismo—asevera Ernst Cassirer—fué superado por un nuevo principio que podemos llamar estructuralismo.»[83]

Ahora bien, ¿qué es estructura? El profesor Brightman, en un excelente estudio sobre el filósofo argentino, dice: «Por estructura, Romero parece entender un todo, una totalidad orgánica, una entidad compleja tal que sus propiedades como un todo no se puden deducir de las propiedades de sus partes.»[84] Esta es la nota fundamental de la estructura: su irreductibilidad. Romero, que considera ser este concepto una categoría fundamental—filosófica y científica—, advierte que es tarea de nuestro tiempo y aun lo será de los tiempos venideros, el estudio de la estructura en sí, de sus especies, de su funcionamiento, de sus relaciones con las categorías tradicionales.

Atengámonos, pues, a considerar la estructura como un todo irreductible a sus

---

80 Bertrand Russell. *Philosophy*. New York, Norton & Company, 1943, pág. 98.

81 Alfred N. Whitehead. *Adventures of Ideas*. New York, The Mcmillan Company, 1943, págs. 159-160.

82 Romero. «Dos concepciones de la realidad». *Filosofía contemporánea,* pág. 61.

83 Ernst Cassirer. *An essay on man*. New Haven, Yale University Press, 1948, pág. 122.

84 Edgar S. Brightman. «Structure and transcendence of the thought of Francisco Romero», *Philosophy and phenomenological research,* Vol. IV, núm. 2, december, 1943, pág. 136.

componentes, lo cual supone que la estructura entraña peculiaridad, novedad, trascendencia de las partes en la constitución del todo, pues si en el todo aditativo, atomístico, se afirmaba la inmanencia, en la totalidad estructural se afirma la trascendencia.

«Entre el agua y las porciones de oxígeno e hidrógeno que la componen—arguye Romero—, hay un abismo: el abismo entre los momentos de inmanencia, y el puente de la trascendencia que los une tendido sobre el vacío. Sólo trascendiéndose componen agua el oxígeno y el hidrógeno. La razón, ignorando el puente y saltando sobre el vacío sin verlo, pasa tranquilamente de $H^2 + O$ a H^2O sin notar el tránsito... Propínese $H^2 + O$ a un sediento y él se encargará de hacernos ver la distancia más que astronómica que separa a $H^2 + O$ del agua...»[85]

Como se ve, las nociones de trascendencia y de estructura se articulan íntimamente en el pensamiento de Romero. Al aplicar ambas categorías a la interpretación de la realidad total, el pensador argentino llega a esta conclusión, ya bien atrás anticipada: «Ser es trascender». Rechazada la estricta exigencia racional de identidad, que, como se ha dicho, lleva forzosamente a la inmanentización, saltan a la vista dos postulados romerianos operantes en su crítica del racionalismo:

El primero: no hay coincidencia perfecta entre razón y realidad; el segundo, que la trascendencia no «entra en los marcos racionales.»[86]

La noción de evolución prohijada por el Romanticismo y adulterada por el positivismo al ser sometida a la mecanización de Spencer y Darwin ha sido desenmanentizada en nuestro tiempo. De aquí que en las filosofías novecentistas la evolución de un Bergson sea creadora y en Simmel aparezca como trascendencia vital.

MONISMO TRASCENDENTISTA Y PLURALISMO ONTOLÓGICO

«La serie cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu, muestra un crecimiento del trascender, y este crecimiento llega al máximo posible en el espíritu. Lo físico, lo vivo, lo psíquico, lo espiritual, son como etapas de la trascendencia, cada una superior a la que le precede, y en la última el trascender se hace total, absoluto.»[87] En esta jerarquía de los entes que Romero establece desde el punto de vista del trascender, no se afirma que el escalón más bajo sea de total inmanencia. Antes por el contrario, la realidad física es trascendencia en potencia, invisible pero posible. Ella, según Romero, «parece una trascendencia dormida, el haz de las trascendencias posibles en cuanto no actualizadas.» Pero como esa posibilidad no es patente, y la apariencia de lo inmanente se impone en lo físico como segura evidencia, el atomismo mecánico ve en la realidad física la «realidad» conforme a cuyo patrón se inmanentizarían las demás realidades. Por eso esta interpretación realizada *desde abajo,* juzgaría aparente la trascendencia *visible* de los entes de rango superior en la jerarquía ontológica. Tal sucedió en el biologismo mecánico del darwinismo. Bergson corregirá esta interpretación *desde más arriba,* y su teoría del *élan vital* será un enérgico vitalismo trascentista. En el rango de lo psíquico, la teoría de la conciencia como intencionalidad afirmará la trascendencia desde el escalón inmediato superior. Romero afirma la

85 Romero. *Papeles,* pág. 26.
86 *Ibid.,* pág. 25.
87 *Ibid.,* pág. 14.

trascendencia desde lo espiritual y la postula en el rango más bajo, el de lo físico. De aquí su teoría de un monismo de trascendencia y de un pluralismo ontológico. En suma: Ser es trascender.

John H. Hershey, resumiendo el trascendentismo romeriano, escribe: «The highest possible realm is that of spirituality, absolute values, essences. The spirit transcends the psychical; the psychical, the living; the living the psychical. Trascendence is least visible in the physical and is completely manifest in the spiritual.»[88] Y traduce el párrafo de Romero que, en el original, dice:

«El ímpetu trascendente circula dentro de cada plano, lo agita como una marea y a veces como un temporal, ensaya dentro de su contorno todas las posibilidades—él mismo parece posibilidad pura que va cuajando en realizaciones. De pronto halla una brecha, un resquicio para el escape, y sin abandonar su tarea en el territorio conquistado, asciende a otro plano por el cual puede moverse con mayor libertad.»[89]

En este párrafo de Romero el ímpetu trascendente recuerda la fraseología bergsoniana del *élan vital,* doctrina que Alejandro Korn ha explicado en la Argentina con la metáfora del gran río Paraná despeñándose desde el trópico en fecunda corriente de vida.[90] Pero el ímpetu trascendente es más comprensivo que el ímpetu vital en Bergson y que la Voluntad de Schopenhauer según el mismo Romero nos lo dice al afirmar que la metafísica es posible y que hay una categoría capaz de aprehender el dato metafísico:

«Hay en mi entender una categoría de realidad que puede ser la suprema e idéntica con la realidad misma, que, aplicada sobre las metafísicas nombradas [la de Bergson y la de Schopenhauer] las comprende y encierra en sí en buena medida: la de trascendencia, válida tanto para la Voluntad de Schopenhauer y para el *élan* bergsoniano, y que relativiza a ambas como modos suyos. La Voluntad es un modo de trascender, como lo es el ímpetu vital, pero con ellos no se agotan las maneras del trascender, que comienzan en la realidad física y culminan en los actos espirituales, cima del ser real; en lo ético y lo cognoscitivo ante todo, actos en los que el ente (el sujeto) se pone radicalmente a lo que no es él, en postura de pleno y definitivo trascender.»[91]

Lo determinante en la trascendencia no es la duración bergsoniana. Esta significativa diferencia de puntos de vista entre Bergson y Romero acaso se deba al hecho de que el bergsonismo carga el énfasis sobre lo biológico, y el trascendentismo del pensador argentino, sobre lo espiritual. «En las actitudes espirituales típicos—dice Romero en 'Temporalismo'—, lo capital es el trascender, no el durar. En mi opinión... la noción de trascendencia admite en sí la de duración como una de las vías del trascender; la noción de trascendencia me parece más amplia que la de duración, y capaz de utilizarse para comprender el fondo o condición universal de la realidad. Forma visible, dinámica y viva del trascender, la duración se impone de modo más evidente que otras maneras de la general trascendencia. La filosofía de Bergson, por su parte, sienta la duración y en ella insiste...[92]

88 John H. Hershey. «The philosophy of Francisco Romero». *The Journal of Liberal Religion,* Vol. V, núm. I, Summer, 1943, págs. 14-17.
89 Romero. *Papeles,* pág. 16.
90 Alejandro Korn. *Obras completas,* Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949, pág. 425.
91 Romero. «Sobre los problemas de la razón y la metafísica». *Papeles,* pág. 109.
92 Romero. *Filosofía contemporánea,* pág. 44.

FILOSOFÍA DE LA PERSONA. LO INDIVIDUAL Y LO PERSONAL

En el hombre, lo que es orientación subjetiva, tendencia inmanente, utilitaria, egoísta—o específica—es el *individuo*. Contrariamente, lo que es orientación objetiva y universal, tendencia trascendente, desinteresada, altruista, es la *persona*. Individuo y persona son, pues, instancias opuestas, antagónicas.

En la escala ontológica, el individuo es la psique; la persona, el espíritu. El espíritu «vive y se alimenta sin duda de la psique, pero es irreductible a ella; como la psique vive sobre la vida, sin que sea identificable con la vida misma; como la vida aparece y prospera sobre la sustancia inerte, pero nunca se confunde con ella.»[93] Como la llama sobre el cirio, así el espíritu y la psique. Lo más característico del espíritu es la *excentricidad*, esto es, el poder de salir fuera de sí, de ponerse a lo que es y a lo que vale; en suma: la objetividad. Lo característico del individuo-psique, por lo contrario, es la *centricidad*, la orientación inmanentista.

«El individuo es centralizador en provecho propio; crea un campo de fuerza centrípeta a su alrededor... El espíritu, el ente personal que lo encadena, es expansivo, centrífugo; va hacia las instancias que se le presentan o que presiente—individuos, personas, valores, cosas—, con interés limpio de cualquier afán de apropiación...

«El individuo atrae a sí todos los objetos que entran en su zona de influencia; procede como esas hormigas que construyen un embudo con el vértice en la boca del hormiguero, por el cual se deslizan fatalmente sus víctimas. Desconoce o desprecia las personas, somete o intenta someter a sí los individuos, desprecia los valores o los trueca a su placer, ve en todo lo demás materia utilizable.»[94]

Romero subraya que su distinción de individuo y espíritu no tiene referencia a ningún supuesto teológico. Se trata de una interpretación estrictamente filosófica, que pugna por evitar toda desfiguración o simplicación de los *hechos*. Porque el espíritu es una realidad que no puede ser negada, si bien, cronológicamente, constituye la realidad más reciente, la más inestable.

DEBER DE CONCIENCIA Y DEBER DE CONDUCTA

¿«Qué es este espíritu cuya presencia en el *animal* le otorga primacía?—se pregunta Eliseo Vivas en un libro reciente—. ...Scheler expresa que lo que distingue al hombre de los animales inferiores a él no es su posesión de inteligencia, ya que ha sido demostrado que la actividad animal a veces exhibe actos auténticos de inteligencia, actos que no son meramente instintivos. Lo que el animal inferior al hombre demuestra no tener y lo que constituye una diferencia de *clase*, no de grado, es el principio que los griegos llamaron 'razón', pero que Scheler prefiere designar con el término más amplio de 'espíritu'. Las notas del espíritu son *libertad, objetividad*, y *autoconciencia*.»[95]

Esta es la doctrina que Romero acepta en su *Filosofía de la Persona*. «El hombre —según Romero—objetiviza su contorno, lo convierte en 'mundo', le otorga significación propia e independiente, ajena a cualquier influjo que de él pueda recibir. No se contenta con averiguar cuál es el modo de ser de las cosas en relación con él, sino

93 Romero. *Filosofía de la persona*, pág. 10.
94 *Ibid.*, págs. 47-48.
95 Eliseo Vivas *The Moral Life and the Ethical Life*. Chicago, The University of Chicago Press, 1950, pág. 332.

que pretende saber cómo son en sí las cosas, por ellas mismas, en su última intimidad.» El animal, por el contrario vive sin 'mundo', esto es, habita en un medio de facilidades o resistencias, hermético, ciego, para todo lo que en ese medio no sea ocasión o freno del disparo biológico. El ser espiritual, abierto al mundo, trasciende hacia las esencias, hacia los valores: «Los valores—dice Romero—son ciertas calidades cuya esencia consiste puramente en valer, en mostrar cierta dignidad, objetivamente y sin referencia a lo que en cada caso satisface el impulso natural, a nuestro deseo individual y transitorio.»[96]

Actividad, actualidad pura, conjunto unitario de actos espirituales, la persona no es sustancia ni ente productor de esos actos, antes bien, es esos actos mismos, en su unitaria totalidad. En tanto que unidad, «es también voluntad de unidad, de coherencia, de consecuencia; unidad como propósito y designio. La unidad es conexión estricta y referencia a un centro. La persona es autoposesión, autodominio, imperio del centro ideal con el que, en cierto modo, la hemos identificado.»[97]

Ahora bien, ese *centro ideal* a que Romero alude es anteriormente mencionado por el filósofo como un poco de irradición de las actitudes espirituales. La identificación de la persona al imperio de este centro tiene la reserva romeriana del «en cierto modo». Esto motivó una observación del profesor Brightman según la cual el filósofo argentino parece dudar entre afirmar «una estructura o un alma-átomo; una conciencia sistematizada por un propósito o un 'centro ideal'». La conclusión del personalista de Boston es que en Romero prevalece la noción de la persona como sistema intencional, esto es, como «purposive system».[98] Funda esta conclusión el profesor Brightman en el hecho de que la idea capital de nuestro filósofo se clarifica con la de vida personal como programa y decisión, idea a que el pensador argentino consagra un capítulo especial.

Agreguemos, pues, otra nota fundamental: la del programatismo, «el necesario futurismo de la existencia humana.»[99] Las tres notas apuntadas por Scheler y la *unidad* del espíritu, Romero las reduce a la trascendencia. La noción de estructura es clave de la persona.

De la unidad que es la persona emanan el *deber de conciencia* y el *deber de conducta*. El deber de conciencia es un imperativo más amplio que el socrático «Conócete a ti mismo». El autoconocimiento entraña un conato de saber omnímodo, una tensión del ente finito hambriento de un infinito y, por tanto, imposible conocimiento. Ciencia y filosofía son, en última instancia, un afán incondicionado de saber irreductible a una interpretación utilitaria.

Si el deber de conciencia es autoposesión en el conocimiento, el deber de conducta es autoposesión en la acción. Obrar espiritualmente es determinarse por objetividades, encarnar valores en actos. De aquí que la persona sea programa, constituya un papel. «La persona es el papel que desempeñamos, una conducta delineada de antemano, una sucesión de actitudes previstas o previsibles. El individuo concreto, el actor, obedece al papel, lo desempeña. En cuanto a buen actor, anula sus propias reacciones individuales y deja hablar por su boca al personaje. Pero la persona no es sólo el papel

96 Romero. *Filosofía de la persona,* págs. 10-11.
97 *Ibid.,* pág. 14.
98 Brightman, *op. cit.,* pág. 137.
99 Romero. *Filosofía de la persona,* págs. 25-29.

impuesto al individuo, sino que es también el autor que crea el papel, el sujeto que libremente se elige una conducta coherente. Y con esto se replica a cualquier conato de tachar de insincera la actitud personal porque va contra la espontaneidad primaria del individuo. Individuo y persona son dos entes distintos aunque conexos. Representan o encarnan nuestra doble naturaleza, la ambigua condición humana, en la que un polo afirma la individualidad empírica y la contingencia vital, y el otro la voluntad de valor y de absoluto.»[100]

La *objetividad* del espíritu consiste en la capacidad de ponerse a lo que es y a lo que vale. En el ponerse a lo que vale hay dos momentos: reconocer y el realizar el valor. La realización del valor es la afirmación plenaria de la espiritualidad. De aquí que lo ético sea lo básico y preeminente y articule a la persona con los demás valores.

EL DRAMA CÓSMICO. EL HOMBRE, SER PARA EL VALOR

En el inmanentismo mecanicista vimos que, según Romero, los protagonistas del drama cósmico eran las unidades sustanciales y las fuerzas. Veamos ahora qué sea ese drama en el trascendentismo del pensador argentino. Transcribimos una página del ensayo «Temporalismo», página en que se reencuentran el filósofo y el poeta:

> La estructura y funcionamiento del mundo suponen el juego acorde y conexo de lo temporal y de lo ideal, órdenes que mantienen cada uno su peculiaridad irreductible, su naturaleza jamás asimilable a la del otro, pero que mutuamente se necesitan no sólo para llegar cada uno a su plenitud, sino aun para su cumplimiento, para realizar su propia índole, hasta el extremo de que cada orden de éstos, tomado aparte, reclama al otro para asumir su ser verdadero. Las idealidades (esencias inteligibles y valores) por sí solas, componen un orbe astral, helado, sin sentido—aunque de ellas fluya todo sentido. Lo temporal concreto trasparenta el esqueleto ideal, el núcleo esencial, y sólo así es concebible. Temporalidades e intemporalidades tienden las unas hacia las otras, se compenetran, a veces establecen tensas relaciones de atracción o repulsión. Y acaso el drama cósmico consiste en la adecuación, laboriosísima en ocasiones, de los dos órdenes. La fusión más conmovedora de lo temporal y lo ideal sucede entre el espíritu, forma última y suprema de la jararquía de los entes, y el valor; la solidaridad de lo que es temporalidad en su entraña misma y lo que planea por encima del tiempo, reviste aquí aspectos impresionantes. El espíritu, en sus modos más propios y puros, se dispara hacia el valor, parece renunciar a su índole temporal para ponerse todo él al valor, para asimilarse a la intemporalidad válida. Hay como una transfiguración, como una extraña trasmutación: la realidad concreta se adelgaza y torna sutil, se volatiliza hasta coincidir con la validez. Y al valor le ocurre lo mismo, en sentido inverso. Al penetrar en la zona existencial, pierde su indiferencia y su reposo, irradia y mueve: así un aerolito, tras de vagar solemne y helado durante milenios por los espacios siderales, se incendia al entrar en la atmósfera terrestre. El fin de las existencias parecería ser la actualización del valor; el destino del valor parecería ser su inclusión en las existencias.

Esta interacción de las temporalidades y las intemporalidades tal como la concibe Romero, lleva al filósofo argentino a corregir la tesis de Heidegger según la cual el

100 *Ibid.*, pág. 27.

hombre es un ser para la muerte. El ímpetu trascendente va allende la limitación de la existencia y le salva de la muerte refugiándole en la intemporalidad de los valores. El hombre, pues, no es ser para la muerte sino ser para el valor.

El trascendentismo de Romero se inclina de este modo a establecer una unidad del ser y del valer. Y ésta parece una conclusión ineludible de su metafísica. Si ser es trascender y si el ímpetu trascendente es una ascensión en la escala de los entes orientada hacia el valer, es lícito preguntarse «si el valor recae sólo sobre los actos trascendentes personales, o si se adjunta también a cualquier dosis de trascendencia que ocurra en los entes.»[101]

ANTAGONISMO DE VIDA Y ESPÍRITU

Varias han sido las tentativas de resolver el antagonismo de vida y espíritu. Algunas soluciones exaltan el primado de la vida; otras, el del espíritu. El cristianismo y el culturalismo moderno se han decidido por el espíritu. Nietzsche, el vitalismo, el pragmatismo, los totalitarismos contemporáneos, se han decidido a favor de la vida. Al filósofo argentino no le satisfacen las conclusiones de Scheler y Hartman—filósofos a quienes admira—, que postulan una solución del conflicto en virtud del triunfo final y definitivo del espíritu sobre la vida. Romero acepta el conflicto; no trata de resolverlo, lo considera necesario:

> Como pura actualidad que es el espíritu, como acto y nada más, existe sólo en cuanto golpea contra él algo a lo que se opone, en cuanto vence una resistencia. Si la resistencia desaparece, él mismo se anula con ella. Es únicamente actividad, proyecto, intención. Es una tensión, no un logro; una aspiración, no un fin. De aquí que se proponga siempre tareas infinitas. Cuando se caracteriza el espíritu, se atiende de ordinario a la objetividad, pero se descuida otra esencial nota suya: la exigencia de infinitud.[102]

No tratemos, pues, de anular ese antagonismo; seamos voluntad de valor, adhesión personal al valor, temporalidad disparada hacia la intemporalidad valiosa. Defendamos, propiciemos, alentemos la personalidad, la espiritualidad, asegurando la libertad, dimensión que hace posible el vuelo hacia el valor:

> Toda sociedad, todo Estado no tienen fin más alto que preservar y fomentar la personalidad creando un clima favorable. Y un ingrediente esencial en este clima en que la personalidad amanece, se desenvuelve y afianza, es la libertad. La libertad es indispensable a la persona, es su derecho primario, porque la persona no es sino la libre afirmación del valor.[103]

Preocupado por la libertad amenazada en el mundo contemporáneo Romero propone una fórmula—consciente él de las dificultades que plantea—, para resolver el conflicto de libertad y planificación:

---

101 Romero. *Papeles para una filosofía,* pág. 44.

102 Romero. «Ideas sobre el espíritu». *Filosofía contemporánea,* págs. 170-172.

103 Romero. *Filosofía de la persona,* pág. 40 y «La filosofía, la cultura y el hombre», en *Filósofos y problemas,* pág. 151.

> Las soluciones totalitarias son brutales y directamente negadoras del ser del hombre; curan la enfermedad matando al paciente. Las naciones democráticas ensayan un compromiso entre ambos términos, pero bajo la compulsión de la necesidad, por lo general con un oportunismo de vuelo corto y con referencia casi exclusiva a lo económico.[104]

Según Romero el conflicto habria de resolverse atendiendo a la esencia del hombre, determinándose, desde este punto de vista, qué pueda ser planificable y qué deba quedar exento de toda socialización. Con lo dicho, ya puede adivinarse el contenido de la fórmula del personalista argentino: lo que en el hombre es *individual,* psíquico, caerá dentro de la planificación; lo que es *personal,* espiritual, quedará fuera de ella.

Esta fórmula se ofrece sólo como una hipótesis de trabajo a fin de que se investiguen exhaustivamente las complejas dificultades que sucita; a saber: dónde acaba el individuo y dónde comienza la persona; cómo deslindar los planos de uno y otra...

Filósofo de la trascendencia, Romero rechaza la concepción de la sociedad como un todo integrado por *átomos* humanos. Lo social debe ser considerado *estructuralmente.* El individualismo, doctrina atomística de lo social-político, debe ser superado. Mas como la libertad es derecho primario de la persona esa superación debe consistir en su afirmación más completa y cabal. De aquí que el filósofo postule una fenomenología de la libertad y de las libertades; de aquí que incite a una rigurosa labor de dilucidación que evite precipitaciones y seudosoluciones y que salve, ante todas cosas, la libertad política. Porque el argumento de que sin esta libertad otras libertades son posibles, el filósofo contesta: «ninguna libertad, dentro de un Estado que no reconoce la libertad política, es libertad verdadera.»[105]

Alejandro Korn, autor de *La libertad creadora,* tiene en Francisco Romero el continuador de lo más noble de su filosofía. Esa filosofía que es y debe ser, la filosofía de América.

Hugo Rodríguez-Alcalá

UNIVERSITY OF WISCONSIN

104 Cf. Romero. «Reflexiones sobre la libertad política», en *Ideas y Figuras.* Buenos Aires, Editorial Losada, 1949. Cf. la breve crítica de Romero de las tentativas de superar el individualismo en nuestro tiempo en *Papeles,* pág. 28.

105 Del citado ensayo «Reflexiones sobre la libertad política». El comité ejecutivo del Partido Socialista de la República Argentina envió una nota a Francisco Romero para felicitarlo con motivo de su designación como único representante de Hispanoamérica ante el consejo directivo de la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas con sede en la Sorbona, en 1948. Esta nota, después de manifestar la congratulación del comité nombrado por el honor conferido al filósofo, agrega: ...«es usted, sobre todo, un trabajador intelectual digno, porque ha sabido defender con decisión, entre nosotros, los fueros de la inteligencia, resistiendo las amenazas de los que desean y necesitan una inteligencia amaestrada y servil, mero instrumento para sus fines absolutistas. Si lo primero nos llena de satisfacción y compromete nuestro agradecimiento, su conducta moral enorgullece a todos los compatriotas que han hecho de la libertad la gran empresa argentina.» Cf. «El profesor Romero felicitado». *La nueva democracia.* Nueva York, Abril, 1949, pág. 21.

3

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES

1. LIBROS

Un libro de Wells. — Buenos Aires, 1926. [Extr: Val, nov. 1925, no. 8].

La caracterología.—Buenos Aires, Folletos Clásicos, 1927, 11 págs. [Extr: Nos, 1927, LVI, 259-264].

Indice de problemas. — Buenos Aires, Coni, 1929, 16 págs. [Extr: Hu, 1929, XIX, 181-194].

Vieja y nueva concepción de la realidad.—Buenos Aires, Talls. Gráfs. «Radio Popular», 1932, 22 págs. [Extr: CurCon, 1932, II, no. 1].

Un filósofo de la problematicidad [Nicolai Hartmann].—Madrid, Cruz y Raya, 1934, 31 págs. [Extr: CyR, 1934, no. 21].

Palabras a García Morente. — Buenos Aires, 15 págs. [En la comida con que lo festejo el P.E.N. Club de Buenos Aires la noche del 16 de septiembre de 1934].

Los problemas de la filosofía de la cultura.—Santa Fe, Impr. de la Universidad, 1936, 27 págs. (Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social. Publicación No. 30); —2ª ed., 1938.

Alejandro Korn (1860-1936).—La Plata, Argentina, Talls. Gráfs. Tomás Palumbo, 1938, xxix págs. (Universidad Nacional de la Plata, Publicaciones Oficiales) [Extr: CurCon, 1938, XII, no. 7-8, 711-733].

Filosofía de la persona.—Buenos Aires, Talls. Gráfs. de la Edit. «Radio Revista», 1938, 31 págs.

Lógica. — Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, 258 págs. (En colaboración con Eugenio Pucciarelli).

Lógica y nociones de teoría del conocimiento. 4ª ed. rev. y ampliada. Edición escolar.—Buenos Aires; México, Espasa-Calpe, 1939, 274 págs. (En colaboración con Eugenio Pucciarelli).

Contribucion al estudio de las relaciones de comparación.—Buenos Aires, Impr. López, 1939, 24 págs. [Extr: Hu, 1938, XXVI, 291-312].

Descartes y Husserl.—Buenos Aires, Publicación Oficial, 1939, 24 págs.

Hume y el problema de la casualidad. Introd. al volumen *Hume, Investigación sobre el entendimiento humano.*—Buenos Aires, Losada, 1939.

Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión.—Tucumán, Argentina, 1939, 11 págs. [Extr: Revista de Pedagogía (sin lugar de publicación), julio, 1939, no. 2].

Alejandro Korn.—Buenos Aires, Losada, 1940, 138 págs. [Contiene artículos de F. Romero, A. Vasallo y L. Aznar].

Programa de una filosofía. — Buenos Aires, 1940, 24 págs. [Extr: Sur, 1940, IX [X], no. 73, 34-55].

Filosofía contemporánea. Estudios y notas. Primera serie.—Buenos Aires, Losada, 1941, 209 págs. (Biblioteca Filosófica); —2ª ed., 1944.

Comunicación y situación. Un folleto.—Buenos Aires, Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1943. [Extr: RFH, 1943, V, 244-250].

La cultura moderna.—La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1943, 106 págs. (Curso de Cultura Universitaria. Cuaderno I). [En colaboración con Carlos Jesinghaus].

ALSINA, RAMÓN, F. ROMERO, J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, E. F. AFTALIÓN, M. RÍO & M. T. RUIZ MORENO.—*Curso colectivo de filosofía del derecho.*—Buenos Aires, Impr. de la Universidad, 1943. (Publicación del Instituto de Estudios de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales con la Cooperación del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social).

Sobre la historia de la filosofía.—Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1943, 99 págs. (Cuadernos de Filosofía, 3).

Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía.—Buenos Aires, Losada, 1944, 134 págs. (Biblioteca Contemporánea, 124).

Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales.—Buenos Aires, Impr. López, 1944, 14 págs. [Extr: Hu, 1944, XXIX, 41-52].

Papeles para una filosofía.—Buenos Aires, Losada, 1945, 141 págs. (Biblioteca Filosófica).

Reflexiones sobre la gnoseología de Vico.—Buenos Aires, Impr. López, 1945, 17 págs. [Extr: Hu, 1944-1945, XXX, 5-19].

Filosofía de ayer y de hoy. — Buenos Aires, Edit. Argos, 1947, 245 págs.

Filósofos y problemas.—Buenos Aires, Losada, 1947, 173 págs. (Biblioteca Contemporánea).

Ideas y figuras.—Buenos Aires, Losada, 1949, 149 págs. (Biblioteca Contemporánea).

El hombre y la cultura.—Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, 160 págs.

Sobre la filosofía en América.—Buenos Aires, Edit. Raigal, 1952, 135 págs. (Problemas de la Cultura en América).

Teoría del hombre.—Buenos Aires, Losada, 1952, 363 págs. (Biblioteca Filosófica).

Estudios de historia de las ideas.—Buenos Aires, Losada, 1953, 209 págs.

Qué es la filosofía.—Buenos Aires, Edit. Columba, 1953, 71 págs. (Colección Esquemas).

2. ARTÍCULOS Y PRÓLOGOS

Notas a Baroja.—Nos, 1919, XXXIII, 184-195.

Sobre: G. Zaldumbide, *José Enrique Rodó.*—RAHispAm, 1919, I, 289-291.

Un libro de Wells [H. G. Wells].—Val, nov., 1925, no. 8. [Extr. publicado en Buenos Aires, 1926].

La caracterología.—Nos, 1927, LVI, 259-264. [Extr. publicado en Buenos Aires, Folletos Clásicos, 1927].

Información filosófica: La caracterología.—Nos, 1927, LVI, 259-264.

Indice de problemas.—Hu, 1929, XIX, 181-194. [Extr. publicado en Buenos Aires, Coni, 1929].

Al margen de La rebelión de las masas [de Ortega y Gasset].—Sur, 1931, no. 2, 192-205.

Vieja y nueva concepción de la realidad. — CurCon, 1932, II, no. 1 [Extr. publicado en Buenos Aires, Talls. Gráfs. «Radio Popular», 1932].

R. Muller-Freienfels y los valores.—Verbum, 1933, XXVI, no. 83, 5-16. [Grudzuge einer neuen Wertlehre, en APL, 1919, I].

Un filósofo de la problematicidad [Nicolai Hartmann].—CyR, 1934, no. 21 [Extr. publicado en Madrid, Cruz y Raya, 1934].

Alejandro Korn (1860-1936).—Nos, 1936, II, 336-341.

Alejandro Korn. Palabras pronunciadas en el sepelio de los restos de Alejandro Korn.—CurCon, 1936, X, 675-680.

Dos fragmentos sobre Alejandro Korn: Aproximación a Korn por Alberto Rougés. *Un maestro argentino: Alejandro Korn* por F. Romero.—Nos, 1936, I, 460-466.

Presencia de Ortega.—Sur, 1936, VI, no. 23, 11-19.

Futura influencia de la literatura iberoamericana en el pensamiento mundial.—RepAm, 27 febr., 1937.

Alejandro Korn (1860-1936).—CurCon, 1938, XII, no. 7-8, 711-733 [Extr. publicado en La Plata, Argentina, Talls. Gráfs. Tomás Palumbo, 1938].

Alejandro Korn y el positivismo: Indicaciones para la historia de las ideas en la Argentina.—CIHA2, 1938, III, 300-307.

Contribución al estudio de las relaciones de comparación.—Hu, 1938, XXVI, 29-312 [Extr. publicado en Buenos Aires, Impr. López, 1939].

Sobre: Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario.*—Nos, 1938, VIII, 584-586 [Reprod. en RepAm con el título *El último libro del Dr. Carlos Vaz Ferreira,* Fermentario].

La vida y obra de Alejandro Korn.—ND, 1938, XIX, no. 4, 17-20, 31-32; no. 5, 16-18; no. 6, 23-25.

Fragmentos sobre Goethe.—ND, 1939, XX, no. 1, 6-7.

Una introducción a la filosofía.—Sur, 1939, IX, no. 54, 73-77 [Sobre: Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*].

Recuerdo de A. Korn. — ReHo, 1939, IV, no. 83, 3-19. [Trabajo leído en el acto celebrado en la Universidad Popular Alejandro Korn de La Plata].

La sazón de las ideas.—Nac, 13 ag. 1939.

Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión.—Revista de Pedagogía, [sin lugar de publicación], julio, 1939, no. 2 [Extr. publicado en Tucumán, Argentina, 1939].

Programa de una filosofía.—Sur, 1940, IX, [X], no. 73, 34-35 [Extr. publicado en Buenos Aires, 1940].

Sobre el valor metódico de la metafísica. — UCBV, 1940, XVI-XVII, 173-176.

Sobre la filosofía en Iberoamérica.—Nac, 29 dic. 1940.

Temporalismo.—Nos, 1940, no. 50-51, 329-355.

Introducción a la filosofía: Las vías de la iniciación.—Nac, 20 abr. 1941.

Saber ingenuo y saber crítico.—Nac, 13 julio, 1941.

Preámbulo sobre la crisis.—Nac, 22 nov. 1942.

Tiempo y destiempo de Alejandro Korn. — Verbum, 1942, no. 2-3, 66-72; —ND, 1943, XXV, no. 4, 10-12; —LibC, 1943, I, no. 2, 258-262; —CurCon, 1946, XXIX, 255-259.

Trascendencia y valor.—Sur, 1942, XII, no. 92, 12-26.

A mundi incunabulis: Apuntes sobre las primeras historias de la filosofía.—Sur, 1943, XII, no. 101, 21-40.

Comunicación y situación.—RFH, 1943, V, 244-250 [Extr. publicado en Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filología, Facultad de Filosofía y Letras, 1943].

Enrique José Varona. — CurCon, 1943, XI, 415-436.

Un experimento universitario. — MP, 1943, XXV, 467-474; —ND, 1945, XXVI, no. 7, 16-20.

La filosofía de la cultura. — Hiper [1943], no. 88, 3-8.

La filosofía, la cultura y el hombre. — ND, 1943, XXIV, no. 7, 6-8.

Un instituto en crisis.—RMS, 1943, V, 301-306; —ND, 1947, XXVII, no. 4, 24-28.

Sobre la filosofía contemporánea. — Nac, 26 oct. 1943.

Sobre la filosofía del siglo diecinueve.—ND, 1943, XXIV, no. 1, 6-7.

Theodor Lessing, crítico del Occidente.—Nac, 12 dic. 1943.

Carlos Vaz Ferreira y su Fermentario. — CurCon, 1944, XXV, 329-339.

Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales.—Hu, 1944, XXIX, 41-52; —CurCon, 1946, XXIX, 89-99.

Intuición y discurso.—Sur, 1944, XIV, no. 119, 10-32.

Lutoslawski y las theasias.—Nac, 7 mayo 1944.

Reflexiones sobre la gnoseología de Vico. — Hu, 1944-1945, XXX, 5-19 [Extr. publicado en Buenos Aires, Impr. López, 1945].

Sobre el Fermentario *de Vaz Ferreira.*—ND, 1944, XXV, no. 7.

Tendencias contemporánea en el pensamiento hispanoamericano.—CurCon, 1945, XXVII, 125-133.

Caprichos y transcripciones. — ND, 1945, XXXVI, no. 1, 18-20.

La filosofía y la hora actual.—CurCon, 1945, XXVI, 277-282.

Hipótesis sobre las culturas. — Nac, 30 dic. 1945.

Indicaciones sobre el problema de la concepción del mundo.—Min, 1945, II, no. 5-6, 156-160.

Sobre: Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario.* — PhiA, 1945, no. 15-16, 18-20.

La antropología de Werner Sombart.—Nac, 25 ag. 1946.

Homenaje a Alejandro Korn.—CurCon, 1946, XXX, 1-41 [Artículos de F. Romero, Raúl Alberto Piérola, Noberto Rodríguez Bustamante, Juan Carlos Ghiano, Jorge Galíndez y Angel D. Márquez].

Homenaje a Pedro Henríquez Ureña.—Sur, 1946, XV, no. 141, 7-44 [Colaboran: Ezequiel Martínez Estrada, Juan Ramón Jiménez, F. Romero, Amado Alonso, Enrique Anderson Imbert.].

Un humanista de nuestro tiempo.—Sur, 1946, XV, no. 141, 18-27 [Pedro Henríquez Ureña].

Las ideas de Rivadavia. — CurCon, 1946, XXIX, 77-87.

Notas de sociología de la filosofía.—Nac, 8 dic. 1946.

Sobre ontología de la cultura.—UNC, 1946, no. 6, 9-22.

Don Quijote y Fichte.—Real, 1947, II, 220-233.

La filosofía moderna, diálogo europeo.—Nac, 2 marzo 1947; —AmerH, 1948, XXXVI, no. 1-2, 16-19 [Reprod. del artículo que aparece en AmerH, intitulado, *La filosofía moderna*].

Nietzsche.—CuA, 1947, XXXI, no. 1, 85-104.

Notes on my work and writings.—SSM, 1947, I, no. 2.

La restauración de la vida filosófica.—Nac, 30 nov. 1947.

Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas.—En: *Papers and Abstracts of the Second Inter-American Congress of Philosophy,* Columbia University, Dec. 28, 29, 30, 31, 1947, 75-91.

Unir y separar. — Sur, 1947, XVI, no. 150, 7-27.

Confesiones filosóficas.—Nac, 18 julio 1948.

Identidad de conciencia y memoria. — ND, 1948, XXVIII, no. 1, 43.

Inventario de la crisis. — CuA, 1948, VII, no. 5, 7-29.

Un maestro de América [Baldomero Sanín Cano]. — RevIb, 1948, XIII, 249-253; —BINC, 1951, XVI, no. 40.

Meditación del Occidente.—Real, 1948, III, no. 7, 26-46.

Reflexiones sobre la crisis: En torno a la idea del progreso.—Nac, 2 junio 1948.

Reflexiones sobre la libertad política.—ND, 1948, XXVIII, no. 2, 18-24.

Sentido, vida humana y cultura.—Nac, 5 dic. 1948; —RepAm, 30 mayo 1949.

El tiempo y la cultura.—RevCu, 1948, XXIII, 5-21.

L'homme et le jugement. Bases pour une anthropologie philosophique. — PTICP, 1949, facs. 1.

Humanismo y técnica.—ND, 1949, XXIX, no. 2. 18-21.

Man and Culture. — En: *Ideological differences and world order,* New Haven, Yale University Press, 1949.

Persona y cosmos. — Real, 1949, V, no. 13, 42-49.

El positivismo y su influencia.—CurCon, 1949, XXV, 31-35.

Sobre los objetos y el conocimiento.—CurCon, 1949, XXXV, no. 208-210, 261-279.

Descartes en la filosofía y en la historia. — CurCon, 1950, XXXVII, no. 219, 89-110.

Diversiones.—CCBA, 1950, no. 11, 19.

El hombre, el espíritu y la cultura.—Sur, 1950, XIX, no. 192-194, 64-68.

Indicaciones sobre la marcha del pensamiento en la Argentina.—CuA, 1950, XLIX, no. 1, 93-115.

Miradas sobre el hombre. — Nac, 21 mayo 1950.

Una nueva teoría del hombre.—UNC, 1950, no. 15, 9-19.

Antecedentes e incitaciones para la Enciclopedia. El espíritu enciclopédico a partir del Renacimiento. — CurCon, 1951, XXXIX, 161-180.

Eça de Queiroz, espejo de su tiempo.—CurCon, 1951, XXXVIII, 585-603.

Josiah Royce.—UDLH, 1951, XVI, no. 94-96, 7-28.

La filosofía y lo histórico. — Nac, 18 mayo 1952.

Un diccionario de filosofía. — ND, 1952, XXXII, no. 1, 17-21.

Filósofos latinoamericanos del siglo XX. — AmerW, 1951, III, no. 3, 17-19, 45-46.

Francisco Sánchez.—Nac, 2 nov. 1952.

La cultura y la sociedad.—Nac, 29 junio 1952.

Precisiones sobre la cultura.—Nac, 6 abril 1952.

Apócrifo del apócrifo, sigue hablando Mairena. Sobre la filosofía española. — BaLit, 1953, II, no. 14, 1-6.

Apócrifo del apócrifo. Los caminos de la providencia.—Orig, 1953, X, no. 33, 33-34.

Brightman y la filosofía latinoamericana. — ND, 1953, XXXIII, no. 3, 16-23.

Corrientes y figuras de la filosofía alemana en la época de Bach.—CurCon, 1953, XLIV, 257-273.

Sobre el romanticismo filosófico.—RNC, 1953, XIV, no. 97, 53-59.

Sobre el romanticismo filosófico: La interpretación de Martín Honecker.—Nac, 15 mar. 1953.

La compensación del prójimo .— ND, 1954, XXXIV, no. 1, 22-28.

Dos rasgos de la cultura occidental: La ciencia y la democracia.—CCLC, 1954, no. 4, 3-6.

Guido de Ruggiero.—NacionC, 4 en. 1954.

ARISTÓTELES — *Obras filosóficas: Metafísica, Etica, Política, Poética.* Sel. y estudio preliminar de F. Romero. Trad. de Lilia Segura.— Buenos Aires, W. M. Jackson, 1948, xxxii-373 págs. (Clásicos Jackson, 3).

COSSETTINI, OLGA—*La escuela viva.* Pról. de F. Romero.—Buenos Aires, Losada, 1945, 196 págs.

HUME, D. — *Investigación sobre el entendimiento humano.* Estudio preliminar de F. Romero. Trad. directa por Juan Adolfo Vázquez.—Buenos Aires, Losada, 1939. (Biblioteca Filosófica).

KORN, ALEJANDRO—*Filósofos y sistemas.* Introd. de F. Romero.—Buenos Aires, Claridad, 1937, 180 págs.

KORN, ALEJANDRO—*Obras.* T. I-III. Ed. y pról. de F. Romero.—La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1938-1940. (Publicaciones Oficiales).

KORN, ALEJANDRO—*Obras completas.* Pról. de F. Romero. — Buenos Aires, Claridad, 1949.

KRUEGER, F.—*Estudios psicológicos.* Pról. de F. Romero. Trad. del alemán de Najmen Grinfeld.—Santa Fé, Impr. de la Universidad, 1939, 150 págs.

MALLEA, EDUARDO—*Historia de una pasión argentina.* Pról. de F. Romero. 2ª ed.—Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, 220 págs. [V. EDICIONES, *El hombre y la cultura,* 113-119].

WAGNER DE LA REYNA, A.—*La ontología fundamental de Heidegger: Su motivo y significación.* Nota preliminar de F. Romero.—Buenos Aires, Losada, 1939, 137 págs. (Biblioteca Filosófica).

II. ESTUDIOS

{Francisco Romero}—En: *The dictionary of philosophy.* Ed. by D. Runes, New York, Philosophical Library, 1942, 273.

Francisco Romero: Biografía. Bibliografía.— RMS, 1949, X, 103-104.

Homenaje a Francisco Romero.—RCF, 1951, II, no. 4, 1-47 [Número dedicado. Artículos de L. García Bárcena, J. Ferrater Mora, J. A. Fránquiz, L. Recasens Siches, M. García Tudurí de Goya, A. Mendoza].

A.A.—*Una distinción a Francisco Romero.*— MarM, 25 mayo 1951.

AYALA, FRANCISCO—Sobre: F. Romero, *Qué es la filosofía.*—LaTo, 1953, I, no. 4, 193-194.

B.H.Q. — Sobre: Francisco Romero, *Filosofía de ayer y de hoy,* Buenos Aires, Biblioteca Argos.—Phi, 1949, VI, no. 11-12, 139,141.

BERGAMÍN, J.—*Literatura y filosofía.*—HP, 1944, III, 147-148 [Sobre: F. Romero, *Comunicación y situación*].

BETANCUR, C.—*Tres estudios de F. Romero.*—UnivCB, 1940, V, 293-299 [Sobre: *Descartes y Husserl, Los problemas de la filosofía en la cultura* y *Filosofía de la persona*].

BRENES MESÉN R. — Sobre: F. Romero, *Filosofía de la persona.* — RevIb, 1939, I, no. 1, 176-181.

BRIGHTMAN, EDGAR SHEFFIELD — *Structure and trascendence of the tought of F. Romero.*—PPR, dic. 1943, 134-141.

BONILLA ARAGÓN, A.—*F. Romero: El espíritu es libertad.*—Tiem, 7 marzo 1948.

CAÑAS, SALVADOR—*Argentina creadora: Refugio de paz y trabajo de Francisco Romero.*—RepAm, 30 sept. 1950.

CASANOVAS, DOMINGO—*F. Romero un apóstol de la filosofía.* — V, 1940, no. 11-12, 28-30.

CASANOVAS, D.—*El problema de la iniciación filosófica: Diálogo con F. Romero.*—RNC, 1941, II, no. 30, 40-47.

CASAS, MANUEL GONZALO—*La voluntad de verdad en el sistema de F. Romero.*—En: *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos,* Santa Fé, 1947.

CRASEMANN—*Notas para una historia de la filosofía argentina.*—EstS, 1945, no. 144.

CRUZ VÉLEZ, D.—*Papeles para una filosofía.*—UNC, 1946, no. 6.

FERRATER MORA, JOSÉ—*Diccionario de filosofía.* 2ª ed.—México, Edit. Atlante, 1944, 603-604.

FINLAYSON, C.—*La filosofía en la Argentina.*—RepAm, 1945, XXV, no. 983.

FRÁNQUIZ, J. A.—*El estructuralismo personalista del profesor F. Romero.*—Lu, 1940, IV, no. 2, 252-275.

FRONDIZI, RIZIERI — *Contemporary Latin-American thought.*—PPR, 1943, IX, no. 2, 182-191.

FRONDIZI, RIZIERI—Sobre: F. Romero, *Papeles para una filosofía, Filosofía de la persona* y *Filosofía de ayer y de hoy.*—RNC, 1948, IX, no. 69, 141-143.

GARCÍA BACCA, J. D.—*Filosofía contemporánea.*—BBCEF, 1942, III [no. 6].

GARCÍA BACCA, J. D.—*Papeles para una filosofía.*—FyL, 1946, XII, 327-329.

GARCÍA MARTÍNEZ, J. A.—*Francisco Romero.* — Nos, 1942, XVIII, 89-93; —FLib, 1943, I, no. 2.

GARCÍA MAYNEZ, EDUARDO—*Lógica (F. Romero y Eugenio Pucciarelli).*—FyL, 1942, IV, no. 7, 117-120.

GÓNGORA, P. C.—*Filosofía de la persona* [F. Romero]—LetrasL, 1939, IV, 386-393.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL—*Reflexión sobre F. Romero.* — CuH, 1951, VIII, no. 23, 271-273 [Sobre: *El hombre y la cultura*].

HERSHEY, JOHN H.—*The philosphy of F. Romero of Argentina.*—JLR, 1943, V, no. 1, 14-17.

IMAZ, E.—Sobre: F. Romero, *Filosofía contemporánea.*—CuA, 1942, I, no. 4, 121-124.

KRUSÉ, CORNELIUS — *Filosofía contemporánea.*—PhiA, 1945, no. 15-16, 21-22.

KUBITZ, C. A.—Sobre: F. Romero, *Papeles para una filosofía.*—PRI, 1946, LV, 711-712.

LARROYO, FRANCISCO—*Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo.* Misiva a F. Romero, a propósito de su filosofía de la persona.—México, Ed. Logos, 1941, 130 págs.

LIZASO, FÉLIX — *La filosofía en América*: [F.] *Romero y los estudios filosóficos en la Argentina.*—RNC, 1940, II, no. 20, 82-93; no. 21, 31-42.

MENÉNDEZ SAMARÁ, A.—*F. Romero, filósofo panamericano.*—LetrasM, 1947, no. 132.

MONTSERRAT, S.—Sobre: F. Romero, *Filosofía de la persona.*—Sur, 1944, XIV, no. 117, 76-79.

NIETO ARTETA, L. E.—*Inmanencia y trascendencia*: *La filosofía de F. Romero.* — Sur, 1942, III, 182-190: —UA, 1942, XIII, no. 55, 231-241 [Sobre: *Filosofía contemporánea*].

PARAGNOLI, GUIDO—Sobre: *F. Romero,* Angel Vasallo, Luis Aznar, *Alejandro Korn,* Editorial Losada.—Sur, 1940, IX, no. 71, 75-80.

PAVERINI, RAÚL—*Francisco Romero.*—RNT, 25 mayo 1921.

R.B.M.—Sobre: F. Romero, *Filosofía de la persona.*—RevIb, 1939, I, no. 1, 176-181.

REULA, OSCAR—*Identidad e igualdad.*—Cir, 1939, no. 1, 45-51 [Sobre: *Contribución al estudio de las relaciones de comparación*].

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, HUGO—*F. Romero and Nineteenth Century Positivism.* — Pullman, Washington, State College of Washington, 1950 [Tesis].

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, HUGO — *Francisco Romero, el pensador de la Argentina moderna.* — Madison, Wisconsin, University of Winconsin, 1953, 250 págs. [Tesis].

RODRÍGUEZ-ALCALÁ, HUGO — *Francisco Romero on culture East and West.* — PEW, 1952, II, no. 2, 155-165.

RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, N.—*F. Romero y* Papeles para una filosofía.—CuA, 1946, V, no. 3, 144-156.

RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, N.—*El intelectualismo de F. Romero.*—Sur, 1953, no. 222, 115-125.

SÁNCHEZ-REULET, ANÍBAL—*La filosofía latinoamericana contemporánea.* — México, Unión Panamericana, 1949, 321, 344.

SÁNCHEZ TRINCADO, J. L.—*F. Romero y la idea de la crisis.*—UniversalCar, 7 mayo 1943.

SILVA, E. FERREIRA DA—*A filosofia de F. Romero.*—En: *Ensaios filosóficos,* São Paulo, 1948.

SUSCOVICH, SALOMÓN—*Carta abierta a F. Romero.*—Jud, 1948, XIV, 65-70.

TORCHA ESTRADA, JUAN CARLOS—Sobre: F. Romero, *Estudios de historia de las ideas.*—CurCon, 1953, XLIV, 383-387.

VÁZQUEZ, J. A.—*F. Romero*: Filosofía de ayer y de hoy.—Real, nov., dic. 1947.

VICTORIA, MARCOS—*La filosofía contemporánea de F. Romero.* — ND, 1942, XXIII, no. 9.

VICTORIA, MARCOS—*F. Romero, un civilizador.*—ALi, 30 abr. 1942.

VILLAVERDE, ANÍBAL — Sobre: F. Romero, Angel Vasallo y Luis Aznar, *Alejandro Korn,* Losada. — Verbum, 1942, no. 2-3, 167-168.

VIRASORO, RAFAEL—Sobre: F. Romero, *Filosofía contemporánea.* — Sur, 1942, XII, no. 91, 63-68.

WEISS, ALFREDO J.—*Homenaje a Francisco Romero.*—Sur, 1952, no. 217-218, 165-166.

ZAMBRANO, MARÍA—*Descartes y Husserl.*—Tall, 1939, I, no. 6, 59-62 [Sobre: F. Romero, *Descartes y Husserl* en *Escritos en honor a Descartes,* La Plata, 1938].

ZEA, LEOPOLDO—*F. Romero y su tesis sobre la actitud espiritual de las grandes culturas.*—Nacion, 7 marzo 1948; —RepAm, 10 julio 1948.

ABREVIATURAS

USADAS EN LA BIBLIOGRAFÍA

ALi—Argentina Libre. Buenos Aires.

AmerW—Américas. Unión Panamericana. Washington, D. C.

APL—Annalen der Philosophie. Leipzig.

BALit—Buenos Aires Literaria. Buenos Aires.

BBCEF—Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras. México.

BINC—Boletín del Instituto Nacional. Santiago de Chile.

CCBA—Cuaderno de la Costa. Buenos Aires.

CCLC—Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura. París.

CIHA2—IIº Congreso Internacional de Historia de América reunido en Buenos Aires en los días 5 a 14 de julio de 1937. Buenos Aires.

Cir—Círculo. Paraná, Argentina.

CuA—Cuadernos Americanos. México.

CuH—Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.

CurCon—Cursos y Conferencias. Buenos Aires.

CyR—Cruz y Raya. Madrid.

EstS—Estudios. Santiago de Chile.

FLib—Feria del Libro. Habana.

FyL—Filosofía y Letras. México.

Hiper—Hiperión. Montevideo.

HP—El Hijo Pródigo. México.

Hu—Humanidades. La Plata, Argentina.

JLR—The Journal of Liberal Religion. Chicago.

Jud—Judáica. Buenos Aires.

LaTo—La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico. Río Piedras, Puerto Rico.

LetrasL—Letras. Lima.

LetrasM—Letras de México. México.

Lu—Luminar. México.

MarM—Marcha. Montevideo.

Min—Minerva. Buenos Aires.

MP—Mercurio Peruano. Lima.

Nac—La Nación. Buenos Aires.

Nacion—El Nacional. México.

NacionC—El Nacional. Caracas.

ND—La Nueva Democracia. New York.

Nos—Nosotros. Buenos Aires.

Orig—Orígenes. La Habana.

PEW—Philosophy East and West. Honolulu.

Phi—Philosophia. Mendoza, Argentina.

PhiA—Philosophic Abstracts. New York.

PPR—Philosophy and Phenomenological Research. Buffalo, N. Y.

PR—Philosophical Review. Ithaca, N. Y.

PTICP—Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy. Amsterdam.

RAHispAm—Revista del Ateneo Hispano-Americano. Buenos Aires.

RCF—Revista Cubana de Filosofía. Habana.

Real—Realidad. Buenos Aires.

ReHo—Repertorio de Honduras. Tegucigalpa, Honduras.

RepAm—Repertorio Americano. San José, Costa Rica.

RecCu—Revista Cubana. Habana.

RevIb—Revista Iberoamericana. México.

RFH—Revista de Filosofía Hispánica. Buenos Aires.

RMS—Revista Mexicana de Sociología. México.

RNC—Revista Nacional de Cultura. Caracas.

RNT—Revista del Norte. Tucumán.

SSM—The Social Sciences in México. México.

Sur—Sur. Buenos Aires.

Tall—Taller. México.

Tiem—El Tiempo. Bogotá.

UA—Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

UDLH—Universidad de la Habana. Habana.

UNC—Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

UnivCB—Universidad Católica Bolivariana. Medellín, Colombia.

UniversalCar—El Universal. Caracas.

V—Viernes. Caracas.

Val—Valoraciones. La Plata.

Verbum—Verbum. Buenos Aires.

4

ANTOLOGÍA

TRASCENDENCIA Y VALOR[1]

Las presentes reflexiones sobre el valor se sitúan sistemáticamente a continuación del *Programa de una filosofía*, o, mejor dicho, vienen a incorporarse al *Programa*, proporcionando, en los mismos términos de estricto esquematismo, las bases generales para una futura resolución del problema del valor dentro del cuadro y del espíritu de aquel escrito. En mi opinión, el camino que aquí se propone deriva en manera, si no forzosa, por lo menos natural, de las tesis sentadas allí.

Creo que estas sucintas apuntaciones bastarán para dar una idea de la dirección en que se mueve la solución que propongo. Espero estar pronto en condiciones de aclarar estos puntos de vista, exponiéndolos más extensamente y con más sólidos argumentos, en un trabajo que preparo y que denomino provisionalmente *Trascendencia, espíritu y valor*. La comprensión de esta nota se facilitará con la lectura del recordado *Programa de una filosofía*.

ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA

En el *Programa* se adelantaban, entre otras, estas tesis:

La trascendencia es el elemento o momento positivo en los entes (acaso el ser del ente).

Los dos esquemas fundamentales para entender la realidad, el de estructura y el de evolución o desarrollo, rectamente comprendidos, suponen la trascendencia.

En la escala de los entes reales, la sucesión cuerpo físico, cuerpo vivo, psique, espíritu, muestra un crecimiento del trascender, que en el espíritu llega a su grado máximo y final: en el espíritu se da la absoluta trascendencia. En los entes ideales hay trascendencia también.

Mientras que la inmanencia es racional (y aun el supuesto de toda racionalidad estricta), el trascender es irracional: de aquí las dificultades para la admisión de la trascendencia en la filosofía, el laborioso esfuerzo y aun el ímpetu revolucionario que han sido indispensables para aceptarla por éste o por el otro costado.

Lo que de momento interesa al objeto de estas apuntaciones es únicamente la determinación del espíritu como plena y absoluta trascendencia.

La distinción entre psique y espíritu es ya habitual en filosofía. Para Scheler, que es un excelente punto de partida, caracterizan al espíritu tres notas esenciales: libertad, objetividad y autoconciencia. La objetividad es un ponerse a lo que es y a lo que vale, sin más atadura a nuestro centro propio que ser nuestro yo el agente. Esto distingue el acto espiritual del meramente psíquico, que vuelve en cierto modo sobre el sujeto y supedita su intención a la subjetividad individual (o específica) concreta. El hombre en cuanto espíritu se «halla abierto al mundo», «tiene mundo», al que reconoce sustantividad y ser propio; el animal, en cambio tiene «medio», un contorno que se actualiza y define en función de sus necesidades y conveniencias empíricas. «En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la «inteligente», procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que *no* sea interesante para estos

---

1 De *Papeles para una filosofía*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, págs. 31-37; 43-45.

impulsos, no es dado; y lo que es dado, es sólo dado como centro de resistencia a sus apetitos y repulsiones.»[2]

Las tres notas del espíritu en opinión de Scheler, libertad, conciencia de sí y objetividad, *se dejan reducir a la trascendencia*, y lo mismo otro rasgo que suele asignarse a la espiritualidad, la unidad. Para la libertad y la autoconciencia referidas a la trascendencia, hay incitantes comprobaciones en Heidegger; en mi opinión, él es uno de los que han visto con más profundidad en este asunto, aunque toda su interpretación recaiga y naufrague en una nueva y definitiva inmanentización, en un final encierro de la existencia humana dentro de su propio círculo, al entenderla en última instancia como «ser para la muerte». Las conclusiones de Heidegger están condicionadas por manejar él como noción central la de existencia, que aunque pretenda situarse en un plano *sui generis*, necesariamente incluye tanto las determinaciones psíquicas como las propiamente espirituales, renunciando con ello a la separación o distinción más fecunda para la resolución del problema antropológico; y por extremar la reacción contra el intemporalismo tradicional, atribuyendo al ente privilegiado que es la existencia no sólo la temporalidad, sino la finitud temporal como principal atributo. Contra esta última afirmación de la finitud, el acto espiritual lleva consigo un *más allá de la muerte*, y el complejo de la actividad espiritual humana va creciendo desde el punto de vista de la eternidad; lo más conmovedor en el espíritu es comprobar cómo, transido de tiempo y último escalón de una serie temporal, triunfa sobre el tiempo mediante actos que son, sin embargo, temporales.

Un examen, aun a la ligera, de la objetividad permite reducirla a la trascendencia. Un acto es plenamente objetivo cuando se determina, no por la subjetividad de la cual parte, sino por el objeto sobre el cual recae. Es objetivo el reconocimiento cognoscitivo del objeto fielmente y tal como se da, sin atender sino a su índole y sus modos; sería objetiva, en su caso, la admisión de un valor en sí, sin contraponerle nuestra reacción individual, sin supeditarlo a lo que deseamos, nos agrada o nos conviene. En tales actos es fácil ver que el movimiento trascendente es lo fundamental; realizan una especie de ida sin regreso, un ponerse a algo ajeno a nosotros en cuanto somos unidades efectivas, singularidades vivientes. Se dirá acaso que traemos a nosotros y hacemos nuestro en la conciencia lo conocido a que asentimos trascendiendo hacia ello; pero estos regresos no constituyen propiamente inmanentizaciones, no subordinamos ese saber o ese valor a nuestro yo empíritu individual, no lo reducimos a nuestra efectiva y concreta inmanencia, sino que los alojamos intactos en nosotros conscientes de su índole trascendente, nos convertimos—por decirlo así—en un espejo que guarda la imagen de algo que es por esencia ajeno y exterior al espejo mismo. El acto práctico espiritual, el acto ético, posee el mismo carácter de plena trascendencia.

Podría interpretarse esta actividad trascendente como una fuga de nuestro yo, casi como una disolución o resolución de nuestro ser en lo que no es él mismo, como desmedro o anulación. No hay tal. Lo que origina confusiones semejantes es la irracionalidad, anotada desde el principio, de la trascendencia. El acto trascendente niega en cierto modo la individualidad empírica del sujeto, al determinarse por su objeto, pero afirma en cambio la «personalidad» del sujeto. Hay una potenciación del sujeto al vivir, compartiéndola, una vida de radio mucho más largo que la de la estricta inmanencia individual, una vida de radio infinito o ilimitado. Ocurre una *universalización* del sujeto, que, sin perderse como tal sujeto, incide en cada instancia del todo mediante actos cognoscitivos, éticos, estéticos, etc. La objetividad así entendida, como plena trascendencia, explica pues la *universalidad* que, clara u oscuramente, se suele reconocer de ordinario como atributo de lo espiritual, contraponiéndola al particularismo de lo no espiritual, de lo meramente psíquico.

Dos palabras ahora en cuanto a las relaciones de lo espiritual con lo psíquico.

---

2 Ver *El puesto del hombre en el cosmos*, en particular el cap. II. Todo el libro es maravillosamente aclaratorio sobre esta cuestión filosófica capital, para la cual las precisiones escasean en manera sorprendente.

El acto espiritual está constituído, podría decirse, con sustancia psíquica; esto es, es afín en todo al acto psíquico *salvo en su intención absolutamente trascendente;* pero esta intención es determinante y fundamental, y basta para dar lugar a una esencial distinción ontológica.[3] Por otra parte, el acto espiritual sucede en el complejo psíquico, con innumerables entrelazamientos y complicaciones con él. El examen del acto espiritual se dificulta si no se lo aísla con rigor de los actos de sentido inmanentista con los cuales aparece entremezclado de continuo. Basta, sin embargo, atender a su carácter diferencial y específico, la trascendencia plena, para distinguirlo. Las filosofías de la pura actualidad han insistido en la índole no sustancial del espíritu; su aporte positivo ha sido la superación del sustancialismo. Pero la actualidad conviene tanto a lo espiritual como a cualquier psiquismo; lo propio y exclusivo del espíritu es la absoluta trascendencia del acto.

METAFÍSICA Y AXIOLOGÍA

Conjugando las indicaciones contenidas en el *Programa de una filosofía*, donde se hablaba de las trascendencias en el orden ontológico, con éstas de ahora, que asignan el valor a los actos trascendentes del sujeto, lo primero que nos sale al paso es la aproximación—casi unificación—del ser y del valer, la correspondencia estricta entre metafísica y axiología. La serie ontológica—cuerpo físico, cuerpo vivo, psique, espíritu—muestra en mi entender, como ya se ha dicho, un crecimiento de la trascendencia; la trascendencia es total en los actos espirituales, en los actos superiores denominados vulgarmente «desinteresados» (tal desinterés es precisamente la ausencia de intención inmanentizadora), y estos actos, a su vez, son los que encarnan el valor, como por otra parte lo reconoce unánimemente la experiencia común. Quedaría por examinar en este punto si el valor recae sólo sobre los actos trascendentes personales, o si se adjunta también a cualquier dosis de trascendencia que ocurra en los entes. Desde luego, aunque la respuesta sea desfavorable para el segundo término de la alternativa, no es dudoso que una singular dignidad ha de admitirse en el trascender no espiritual (físico, orgánico, psíquico), en cuanto ímpetu que al final desemboca y se resuelve en la suma validez, acaso por una íntima necesidad y como su natural punto de llegada.

La unidad de ser y valor se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de aquello que determina y recibe el valor; manteniéndose, empero, la distinción entre las caras del todo, la faz entitativa y la faz valiosa, lo que es y su validez. La unificación sucede sobre todo en el espíritu, instancia en que la trascendencia, libre de toda traba, se afirma omnímoda. En el espíritu, el principio ontológico positivo, no sólo celebra su triunfo y llega a su culminación, sino que se vuelve sobre sí mismo, se busca en el mundo, en las dispares manifestaciones de la realidad espiritual y no espiritual, se asocia conscientemente a ellas en cuanto con él participan de un mismo ser. En el conocimiento, explora toda la realidad, y se encarniza en la búsqueda metafísica—en la discriminación del elemento activo y esencial de los entes, raíz y último fundamento de ellos. Hay en tal apropiación teórica o cognoscitiva como una neutralidad ante lo dado aunque la intención vaya atraída ante todo por el momento de ser que encarna en los entes. De modo distinto ocurren las cosas en la postura ética, que importa un asentimiento exclusivo y operante al trascender, una verdadera colaboración con el principio metafísico de la realidad. En la eticidad, la trascendencia hace del ser—de sí misma—su fin y su destino, se inclina sobre sí mismo resuelta a imponer su ley. La observación frecuente de que lo ético cala más hondo en lo metafísico que lo cognoscitivo, encuentra por este lado su justificación, porque la eticidad es la suprema y definitiva afirmación del ser por

[3] Nótese que las cuatro grandes especies del ente real, lo material, lo viviente, lo psíquico y lo espiritual, desde cierto respecto se agrupan de a dos en dos en algo así como dos géneros, dentro de cada uno de los cuales la «materia» es idéntica pero la legalidad es distinta para cada especie. La legalidad, no la «materia», es lo que distingue lo espiritual de lo psíquico, y lo mismo lo viviente de lo material inanimado.

sí mismo. No es ya la trascendencia parcial, buscando mediante tanteos y ensayos nuevos caminos para extenderse y generalizarse, hasta alcanzar su postrera posibilidad. No es tampoco ese universal derramarse sobre el todo y ahondar su sosiego en su entraña, sin intervenir en él, que es el conocimiento. Es trascendencia vuelta activamente sobre la trascendencia misma, reencuentro y autoafirmación.

EL TESTAMENTO DE UN FILOSOFO[4]

Los Apuntes filosóficos *de Korn*

Al final de su larga vida, aquejado de dolencias que le hacían ya presentir el fin cercano, don Alejandro Korn se puso a la tarea de redactar una especie de cartilla filosófica para una colección de publicaciones de propaganda y divulgación. Korn era médico y no se hacía ilusiones sobre su estado; si a veces dejaba que sus amigos se engañasen sobre el curso de su enfermedad, él mismo no se permitía el engaño. Miró siempre a la vida cara a cara, y ahora miraba lo mismo a la muerte. En los respiros que el mal le concedía iba escribiendo página tras página.

Acaso si hubiera podido escribir de un tirón, el pequeño libro proyectado hubiese salido de acuerdo al próposito. Pero la enfermedad imponía períodos de reposo. Holgaba la pluma, mientras la mente, siempre alerta, hilaba sin descanso. El asunto se agrandaba y no cabía ya en los límites impuestos de antemano. Don Alejandro renunció a publicar su trabajo en la colección para la que lo concibió, y decidió publicarlo en volumen indepediente, manteniendo sin embargo un título cuya modestia trasuntaba la del designio primitivo, y entregándolo a una editorial popular.

Este libro, los *Apuntes filosóficos,* constituye por lo tanto el testamento filosófico del maestro. Korn dijo siempre la verdad, su verdad. Pero esta verdad suya brota en los *Apuntes* más próxima, más diáfana, más convincente. La mano aprieta hasta que el fruto desprende todo su jugo, y este zumo postrero es el más rico en esencias, y también el más límpido, densidad y transparencia que mutuamente se avaloran.

Y esta magnífica lección de energía con que el libro se cierra... Estas palabras sobre la acción, briosas y solemnes, en las que Korn, de frente ya al enigma, compendia su magisterio. Así fué primero la enseñanza de Korn, y la admonición con que termina este escrito tardío aparece ya en los más tempranos. Pero algo ha cambiado fundamentalmente. Antes era la meditación apasionada y lúcida, sobre el misterio de la vida, sobre el destino. Ahora, el misterio, inmediato, afirma su presencia inexcusable; el destino, para el anciano filósofo, está por cumplirse. Antes podía hablar la inteligencia sola; ahora, la lección tendrá que ser reiterada por el ser todo, en una tensión suprema. Este libro es, pues, una conmovedora ratificación ante la muerte.

Libro bello, claro, firme, macizo. Resumen riquísimo de contenido de un pensamiento que no conoció el reposo. Palabras rebosantes de ciencia y de esperanza, animadas de calor humano, trazadas en un crespúculo vespertino que semeja un amanecer. Quienes han gozado del privilegio de tratar de cerca a Korn, no podrán releer una de sus páginas sin evocar su rostro sonriente y luminoso, sin volver a sentir en la mano el calor de su diestra amistosa y fuerte.

LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA COMO MÉTODO[5]

La primera actitud filosófica ha sido resueltamente metafísica. Los remotos pensadores de Jonia se entregaban a una osada averiguación ontológica conducida con callada y plena confianza en la capacidad de la razón. Si se dejan de lado las con-

[4] Páginas pertenecientes al libro *Alexandro Korn,* nos. 135 a 138.
[5] De *El hombre y la cultura,* págs. 139-143.

cepciones míticas del animismo y otras afines, la primera conducta cognoscitiva ante la realidad puede imaginarse, tal como hace más o menos Nicolai Hartmann, como la admiración del mundo dado inmediatamente, del mundo de las cosas; afirmación tácita, por lo tanto, de que las cosas dadas, y tal como son dadas, constituyen la realidad. La superación de esta postura, y con ella el comienzo de la filosofía occidental, sobreviene con la crítica de la experiencia a la luz de la razón, con la comprobación, que debió ser en su ocasión sorprendente, de que la aprehensión inmediata y directa de la realidad, por convincente que parezca a primera vista, no satisface apenas funciona el análisis racional, la crítica, la reflexión aguda sobre ella. Hay que hallar, pues, la realidad verdadera y sin reproche. Y a esta tarea se aplica la razón, sin sospechar durante largo tiempo que ella también, como los sentidos, pueda tener leyes y exigencias propias, ajenas a la íntima estructura y al peculiar comportamiento de la realidad. A la primitiva fe en la recepción sensible, sucede una fe no menos dogmática en la razón.

La sólida fe en la razón de las primeras filosofías se quebranta o relativiza de maneras diferentes y en pasos distintos. Señalemos algunos de estos contratiempos de la creencia racionalista. Ya importa una atenuación considerable de la fe en la razón el hecho de que, aun aceptándola de antemano, se funde indispensable justificarla, fundamentarla: así ocurre, por ejemplo, en un racionalista tan convencido como Descartes. Más grave desde luego es la impugnación escéptica, tan fina e ingeniosa en los griegos, maestros no superados en el empleo del instrumento racional y que nos maravillan tanto cuando lo usan dogmáticamente en figuraciones entitativas como al poner en descubierto sus límites, fallas e inconsecuencias. Frente al escepticismo antiguo, límpido y ágil, el moderno produce una impresión un poco penosa de pesadez y torpeza; pero no nos apresuremos a deducir de aquí un juicio comparativo desfavorable. Porque el escepticismo moderno, salvo en algunas de sus expresiones renacentistas, no se contenta con la faena destructora del antiguo, sino que se pone en seguida a la obra positiva de explicar y organizar filosóficamente el saber de experiencia. Mientras que al escepticismo antiguo le interesaba ante todo el momento negativo y en él solía quedarse, el moderno se cambia en empirismo, progresa apareando a la tesis de la ineficacia metafísica de la razón una teoría afirmativa sobre el funcionamiento de la razón en el manejo, coordinación, sistematización, etc., de los datos experienciales mediante operaciones relacionantes, inductivas, generalizadoras, plenamente racionales todas, aunque se entienda que no van más allá del plano fenoménico. En grado diverso y con intenciones distintas, racionalismo y empirismo atribuyen gran papel a la razón; la discrepancia consiste en que mientras el racionalismo otorga a la razón el don de aprehenderlo en sí, el empirismo siente que no puede ir más allá de forjar recapitulaciones y elaborar extractos de experiencias. El anotado carácter diferencial del escepticismo moderno respecto al antiguo, la posibilidad del empirismo contrapuesto a la negatividad del viejo escepticismo dialéctico, sugiere consideraciones acaso interesantes que he desarrollado en otro lugar.[7] Es nada menos que uno de los síntomas o consecuencias de la valoración del fenómeno, de la experiencia inmediata y aun de cualquier tipo de experiencia, valoración cuyo incremento es uno de los rasgos del progreso en filosofía y de la sucesiva ampliación de la conciencia filosófica.

●

La metafísica comienza con la preocupación por encontrar una definición de la sustancia original, en términos que satisfagan las demandas de la razón; nace con la comprobación de la inconsistencia del inmediato saber proporcionado por la experiencia común, ante la reflexión a fondo, ante el examen racional, y es natural por lo tanto que postule instancias sustanciales justificables ante el tribunal de la razón. Con Parménides ha sido logrado uno de los más altos niveles alcanzados para la inteligencia humana. Pero en el seno de su misma concepción genial sufría ya el racionalismo, junto con lo que fué probablemente su mayor triunfo, su gran derrota

6 Ver el trabajo «Escepticismo y Relativismo», en mi libro *Filosofía de ayer y de hoy*.

también. Porque esa perfecta intuición permenídea de la realidad sustancial, de ningún modo permite el tránsito al fenómeno, la derivación a partir de ella del orbe de la experiencia sensible.

Una metafísica incapaz de dar cuenta del fenómeno es una metafísica trunca o fracasada, porque el fenómeno es fenómeno de la realidad en sí, especial manifestación suya, y no un mundo autónomo. Una metafísica negligente en conectar de modo plausible la realidad en sí a la experiencia, que deje en el aire a esta última, corre seguramente el riesgo de necesitar otra metafísica supletoria que tome en consideración y la refiera a algo extraempírico. Cuando se descuida proponer un nexo legítimo entre ambos órdenes—y más, naturalmente, cuando la índole de la tesis metafísica impide hallar tal vínculo—queda entornada la puerta para que por ella se deslicen demiurgos y otros entes por el estilo, más propios de la imaginación oriental que del parco pensamiento del Occidente.

Al hilo de estas consideraciones es instructiva la confrontación de Parménides con Demócrito. Parménides negaba el movimiento, y su discípulo Zenón explicitó el punto de vista del maestro mediante argumentaciones polémicas que nunca han sido seriamente refutadas. Y en efecto, para un racionalismo tan extremoso como el parmenídeo, el movimiento es inconcebible. Comparada con esta metafísica, producto de la *ratio* entregada a sí misma y desenvolviendo su juego sin cortapisa alguna, la de Demócrito es casi una claudicación. No sólo admite el movimiento, condenado sin remisión por el eleatismo, sino que introduce la contradictoria noción de algo real pero indivisible. Y, sin embargo, la grandeza de Demócrito corre pareja con la de Parménides. Por primera vez ensayó una explicación unitaria y coherente del mundo dado, del conocimiento y de lo absoluto. Su interpretación de la realidad última está condicionada con rigor por la necesidad de deducir de ella el mundo de la experiencia cercana, en función de los cuadros del conocimiento. Lo que sin duda se pierde por el lado de la perfecta racionalidad de lo en sí, se gana por el otro costado de la coordinación del fenómeno a la entraña ontológica de la realidad. A partir de este instante parece formalizarse un duelo entre la razón y la realidad.

El registro de los episodios de esa vasta contraposición, la dilucidación de su sentido y consecuencias, revisten notable interés, y sería una equivocación creer que este interés es únicamente histórico. Ofrece también, y acaso principalmente, un interés teórico actual y permanente, y acaso metódico. La historia de la filosofía, la de la metafísica sobre todo, importan como la serie memorable de los esfuerzos enderezados a la comprensión de la escondida intimidad de las cosas y del hombre. Pero la historia de la metafísica reviste, además, otra significación más precisa. Es uno de los pocos caminos para arribar a una comprensión cabal de la razón, de sus *desiderata*, de las correcciones que sucesivamente le son impuestas, de sus posibilidades, de su estructura, de sus limitaciones. Tras los atisbos escépticos, Kant da por primera vez una grande y profunda teoría de la razón. Pero esta teoría, más bien que el propósito de interpretar libremente los datos del problema, acusa el designio de extraer todas las consecuencias de unos cuantos principios sentados de antemano, y presenta más de un segmento débil y otros resueltamente inaceptables. Más de una vez surgen en la *Crítica de la razón pura* implicaciones realistas que el autor, prisionero de sus propios supuestos, no ha podido o no ha querido ver. Una teoría que abarque la razón con ánimo más desprevenido que la kantiana no podrá ir disponiendo sus materiales sino mediante un examen cuidadoso del trabajo nacional, examen en el cual deberán tomarse en cuenta la lógica y la matemática, pero ante todo la historia de las metafísicas racionalistas, probablemente el terreno por donde la razón se ha ejercitado en manera más libre y más varia, descubriendo sus fines y recursos. En nuestra opinión, pues, la historia de la metafísica asume directamente un papel metódico para el estudio de la razón. Pero no es esto todo. Ese uso metódico se extiende después a la misma ontología, porque sólo mediante las claridades que sobre la índole y funcionamiento de la razón se obtengan, será posible una ontología más estable que las habituales, las cuales solían ceñirse más a los requerimientos y leyes internas de la razón que a otra cosa.

HERÁCLITO

He aquí la ley del mundo y la verdad primera
según las enseñanzas de Heráclito el Oscuro:
Todo transcurre y cambia, y nada persevera.
Si dos veces te bañas en un río, es seguro

que hundes tu cuerpo en ríos diferentes. La onda
pasa y pasa incansable, y su ser es pasar,
y pasa el cauce mismo que en su pasar ahonda,
y onda, cauce y ribera van corriendo hacia el mar.

Todo cambia sin término—sólo el cambio perdura—.
Este fluir del cosmos, bajo su rostro estático
—fluir del agua bajo helada costra dura—,
¡cómo lo viste, efesio profundo y enigmático!

¿Qué mágico poder tenía tu mirada,
capaz de disolver la rígida apariencia
y de mudar en una fuga precipitada
el ralenti *engañoso que nos da la experiencia?*

Del cosmos griego, un orden de cuerpos y figuras,
la Edad Media hizo un orbe del que Dios es el eje.
Y las cosas siguieron sólidas y seguras.
Tú, de Tales a Kant, fuiste el único hereje.

Yo, desde este rincón del sur americano,
te columbro en el hondo pasado, relojero,
y veo cómo al mundo le da cuerda tu mano,
y echan a andar rodajes, y horario y minutero.

Pero no. Porque el mundo no es un reloj solemne,
sino un incendio vivo en que arde toda cosa.
Y tú, el primero, viste este fuego perenne,
y te volvió sonámbulo la hoguera prodigiosa.

Y dijiste palabras confusas de borracho
que libros eruditos comentaron más tarde.
—Si quieres entender a Heráclito, muchacho,
préndele fuego al libro y mira cómo arde.

En horas de la infancia de que no me he olvidado,
pasadas junto a la familiar chimenea,
mientras huía el tiempo miraba hipnotizado
arder, varia e idéntica, la llama heraclitea.

Acaso de aquel fuego proviene el que ahora inflama
mi espíritu, en un vasto incendio rojo y puro.
Y hoy eres para mí claro como una llama,
claro como una llama, Heráclito el Oscuro.

ÍNDICE

1. Vida y obra 7

2. Bibliografía 46

3. Antología 52

7780 117

University of
Connecticut
Libraries

39153005483138